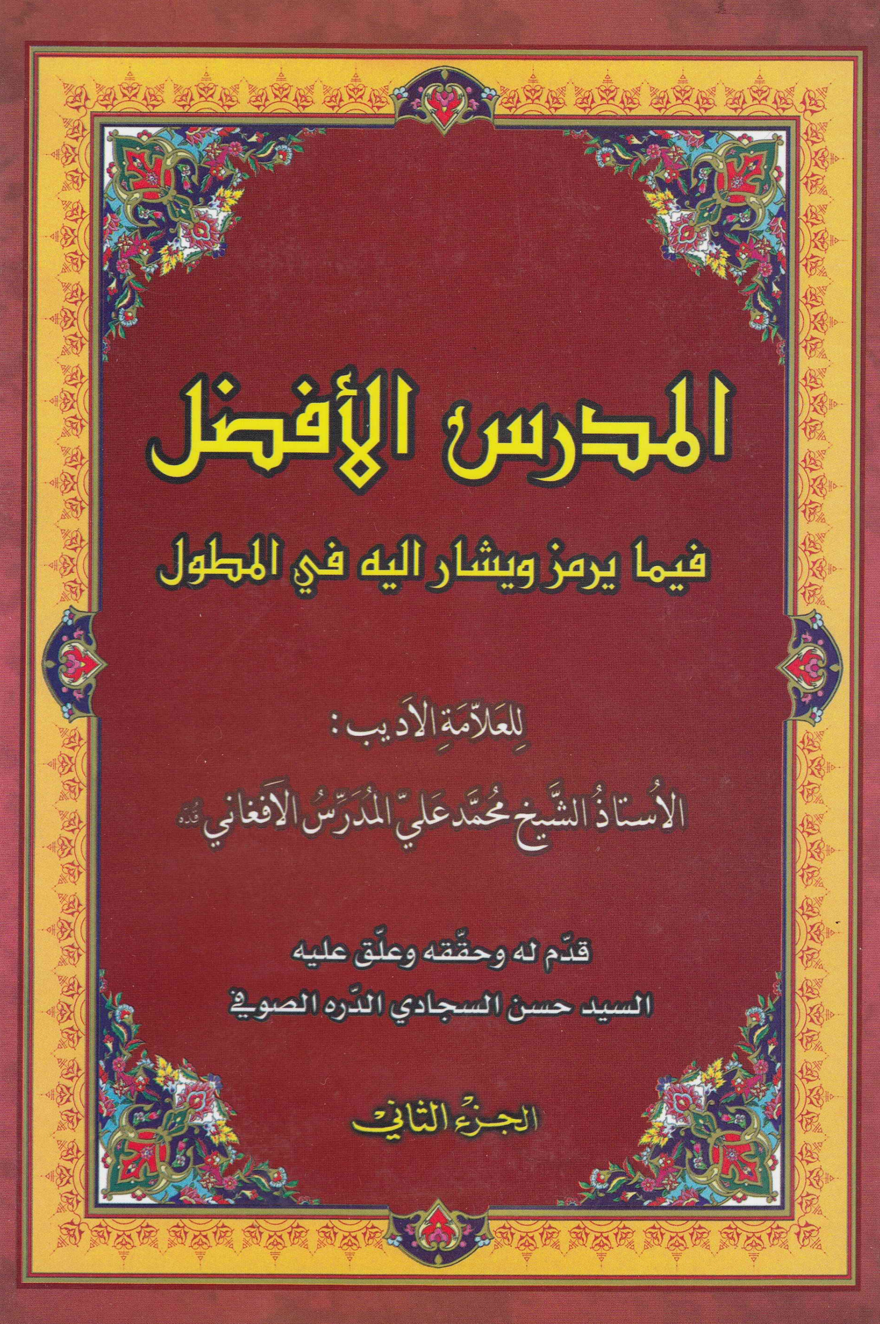
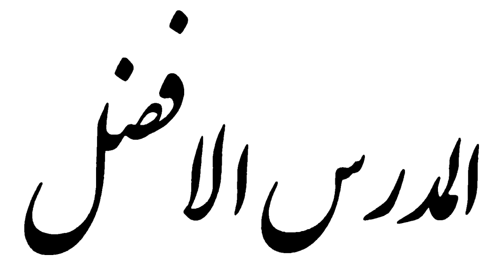

المدرس الأفضل
فيما يرمز ويشار اليه في المطول
للعلاّمة الاديب:
الأستاذ الشيخ محمد علي المدرس الافغاني قده
قدّم له وحقّقه وعلّق عليه
السيد حسن السجادي الدّره الصوفي
الجزء الثاني


بسم الله الرحمن الرحيم
شبكة الفكر
alfeker.net



فيما يرمز و يشار اليه في المطول

تأليف:

العلامة الاديب الشيخ محمد على المدرس الافغاني رحمه الله

قدم له و حققه و علق عليه السيد حسن السجادي (الدره صوفي)

الجزء الثاني

فهرس المحتويات

مقدمة الشارح

بسم اللّه الرحمن الرحيم

و به نستعين

الحمد للّه الذي علمنا القرآن، الذي هو لكل شيء تبيان، و الصلاة و السّلام على مفخرة آل عدنان، الذي كان نبيا قبل خلق الخلق و الانسان المبعوث في الأميين لأن يهدي الى سبيل الرشد الانس و الجان، محمّد خاتم الانبياء المنسوخ بشريعته جميع الشرايع و الأديان، منجى العباد من ردبلة عبادة الشيطان و الأوثان، افصح من نطق بالضاد الذين لهم قصب السبق في ميدان الفصاحة و البلاغة و البيان، و على آله الذين هم خيرة الرحمن من بين العباد، و اللعن الدائم على اعدائهم و منكري فضائلهم من الآن الى يوم التناد.

أما بعد: فيقول المفتقر الى ربه الكريم محمّد علي بن مراد علي الغزنوي الجاغوري: هذا هو الجزء الثاني من كتابنا المسمى ب (المدرس الأفضل في شرح ما يرمز و يشار اليه في المطول) فلنشرع فيه بعون اللّه و توفيقه:

تتمة المقدمة فى معرفة الفصاحة و البلاغة

تتمة مبحث الاول: فى معنى الفصاحة و البلاغة

الفصاحة في المتكلم

(و) الفصاحة (في المتكلم ملكة) قال في اقرب الموارد: الملكة محركة: صفة راسخة في النفس[١] - انتهى. و (هي) اي الملكة (قسم من مقولة الكيف) و الكيف واحد من المقولات[٢] و المقولات عشرة اقسام على المشهور، و عليه ارسطو و أتباعه، و نحن نبينها على سبيل الاجمال، لأن التفصيل في كل واحد منها و النقض و الابرام الوارد في تعريفها و الدفع و الاشكال في الطرد و العكس، كل ذلك مع كونه موجبا للكلال و الملال خارج عن مقتضى الحال، فنقول مستعينا من العزيز المتعال:

اقسام المقولات

احدها- «الجوهر»، و عرفوه بأنه المهية التى اذا وجدت في الأعيان- اي اتصفت

---

١ . انظر اقرب الموارد، ج ٥، ص ٢٦٤، مؤسسه الاسوة الراند، مع الترجمه دكتر انزابي نژاد، ج٣، ص ١٦٦؛ المنجد مع الترجمة فارسي، ج ٢، ص ١٩٤٦. و في المتكلم ملكة يقدر بها علي التعبير في المقصود، بلفظ فصيح و البلاغة في الكلام مطابقة لمقتضي الحال مع فصاحته و هو مختلف؛ فان مقامات الكلام متفاوته، فمقام كل من التنكير و الاطلاق و التقديم و الذكر يباين مقام خلافه و مقام الفصل يباين مقام الوصل و مقام الايجاز يبابن مقام خلافه.

٢ . من اصطلاحات القوم اطلاق المقولة على الجوهر و الاعراض التسعة، و وجه اطلاق المقولة عليها اما كونها محمولات كما هو اصطلاح اهل الميزان و اما كونها بحيث يتكلم فيها و يبحث عنها، فتكون المقولة بمعني الملفوظة، و التاء فيها اما للنقل من الوصفية الى الاسمية و إما للمبالغة كما في العلامة، و الاول كما في الحقيقة.

بالوجود الخارجي- كانت لا في موضوع- اي المحل المتقوم للحال- كما قال الحكيم المتأله السبزواري:[١]

الجوهر المهية المحصلة اذا غدت في العين لا موضوع له

اى اذا صارت في العين- اي اذا وجدت فيها- لا موضوع له، و التسعة الباقية اعراض و عرفوا العرض بأنه الماهية التى اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع، كما قال الحكيم السبزوارى:[٢]

العرض ما كونه فى نفسه الكون في موضوعه لا تنسه

و الثانى «لكم»، و عرفوه بأنه العرض الذى يقبل القسمة لذاته، و هو اما متصل أو منفصل، كما قال الحكيم:[٣]

الكم ما بالذات قسمة قبل فمنه ما متصل و منفصل

و المراد بالمتصل ما يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك، اي حد يكون نسبته الى الجزئين المفروضين نسبة واحدة دلنقطة بالقياس الى جزئى الخط، فانها ان اعتبرت نهاية لأحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر، و ان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للآخر، فليس لها اختصاص بأحد الجزئين.

و كالخط بالقياس الى جزئى السطح و السطح بالقياس الى جزئى الجسم و الآن بالقياس الى جزئى الزمان، و المراد بالمنفصل ما لا يوجد بين اجزائه حد مشترك، كالعشرة فانها اذا قسمتها الى ستة و اربعة كان السادس جزء من الستة داخلا فيها و

---

١ . شرح المنظومة، ١٣٢.

٢ . شرح المنظومة، ١٣٢.

٣ . شرح المنظومة، ١٣٣.

خارجا من الأربعة، فليس بين جزني العشرة حد مشترك كما كانت النقطة مشتركة بين جزنى الخط.

الكم على قسمين

و الكم المتصل قسمان: احدهما ما يكون قار الذات- اي مجتمع الأجزاء في الوجود. و هذا القسم هو المقدار، فان قبل القسمة في الجهات الثلاث- اي الطول و العرض و العمق- فهو الجسم التعليمى، و ان قبلها في الجهتين الأوليين فهو السطح، و ان قبلها في الجهة الأولى فهو الخط.

و ثانيهما ما لا يكون قار الذات و هو الزمان.

و الكم المنفصل قسم واحد و هو العدد، و الى اجمال ما ذكرنا اشار الحكيم السبزواري بقوله:[1]

بذي اتصال ههنا قد قصدا	ما فيه حد متشارك بدا
ثانيهما يكون الاعداد فقط	و أول جسم و سطح ثم خط
فذاك ذو الترصيف و الثبات	ثم الزمان المنقضى بالذات

و الثالث من المقولات «الاضافة»، و هي قسمان احدهما الاضافة الحقيقية و هي نفس النسبة المتكررة، اي النسبة التى لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الأولى كالأبوة و البنوة، فان الأبوة نسبة لا تعقل الا بالقياس الي البنوة التى هي ايضا نسبة معقولة بالنسبة الى الأبوة. و ثانيهما الاضافة المشهورية و هي المجموع المركب من الحقيقية و من معروضها كالأب مع اتصافه بالأبوة، و

۱. شرح المنظومة، ۱۳۳.

كالابن مع اتصافه بالبنوة.

و قد يعبر عن الاضافة بالمضاف فيقال المضاف الحقيقى و المضاف المشهوري و هو تفنن. و يختص المضاف المشهوري بأمور:

«منها»- انه يجب فيه الانعكاس، بمعنى انه اذا نسب احد المضافين المشهورين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان تنعكس تلك النسبة فينسب اليه الآخر ايضا، فانه كما يقال «زيد اب لعمرو» كذلك يقال «عمرو ابن لزيد» و اما المضاف الحقيقى فلا انعكاس فيه، اذ لا نسبة فيه حتى يتصور فيه انعكاس، اذ لا يقال «الابوة ابوة للبنوة».

ثم اعلم ان الانعكاس قد يحتاج الى حرف الاضافة كالعظيم و الصغير و نحوهما، و قد يحتاج الى ذلك اما على تساوى الحرف في الجانبين كقولك «العبد عبد للمولى و المولى مولى للعبد» او على اختلافه كقولك «العالم عالم بالمعلوم و المعلوم معلوم للعالم».

«و منها»- انه يجب فيه التكافؤ بالفعل و القوة، بمعنى انه اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد من ان يكون المضاف الآخر ايضا موجودا كذلك، و اذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد من ان يكون الآخر كذلك: مثال الأول كون الشخصين بالفعل احدهما ابا للاخر و الآخر ابنا له، و مثال الثاني كون الشخصين بحيث يكون من شأن احدهما التقدم بحسب المكان مثلا و من شأن الاخر التأخر منه بحسبه.

و ليعلم انه لا فرق في وجوب التكافؤ بين كون المضافين مختلفين كالأبوة و البنوة و العلية و المعلولية و الفوقية و التحتية و أمثالها، و بين كونهما متشابهين كالاخوة بين الشخصين و القرب او البعد من الجانبين. و من خواص الاضافة ان المضاف يعرض

جميع الأشياء حتى واجب الوجود تعالى و تقدس، كالخالقية و الرازقية و امثالهما له جل جلاله- فتأمل.

اقسام المتكافئين

و أما أقسامه فانه ينقسم بحسب سائر المقولات التي تعرض فيها الاضافة فانها كما قلنا تعرض جميع الأشياء: فان عرضت للجوهر حدث منه الاب و الابن و المولى و العبد و ما شابههما، و ان عرضت في الكم حدث منه الصغير و الكبير و القليل و الكثير و النصف و الضعف و نظيرها، و ان عرضت في الكيف كانت منه الملكة و الحال و الحس و المحسوس و العلم و المعلوم و نظيرها، و ان عرضت في الاين ظهر منه فوق و اسفل و قدام و تحت و باقي الجهات، و ان عرضت في المتى حصل منه السريع و البطيء و المتقدم و المتأخر و نحوها، و ان عرضت على الوضع حدث منه الأشدية في الانتصاب و الأضعفية و نحوهما، و ان عرضت على الملك حدث منه الاكسائية و نحوها، و ان عرضت في الفعل حدث منه الأقطعية و نحوها، و ان عرضت على الانفعال حدث منه اشدية التسخن و التكسر و نحوهما.

و الى اجمال ما فصلنا اشار الحكيم الالهى المحقق السبزوارى بقوله:[1]

ان المضاف نسبة تكرر — منه الحقيقى و ما يشتهر
و في المضاف الانعكاس قد لزم — تكافؤ فعلا و قوة حتم
اختلف المضاف او تشاكلا — و يعرض الجميع حتى الأولا

قال رحمه الله في شرح قوله «حتى الأولا»: اذ له جل جلاله صفات اضافية كالخالقية و

---

١ . شرح المنظومة، ١٣٩.

المبتدنية و الرازقية و أمثالها. و قال في الحاشية في بحث رسم العرض: و للمبدأ تعالى اضافة اشراقية و هي اشراق اللّه تعالى، و هو الوجود الحقيقى المنبسط على المهيات، و واضح انه ليس مقولة، لأن المقولة كما علمت شيئية المهينة، بل الماهية الناقصة الجنسية و اشراق اللّه نور السماوات و الارض اجل من ان يكون مهية سرانيه و انما هي اضافة اشراقية تشبيها بالاضافة التي هي بين الطرفين في انه بين المرتبة الأحدية التي هي غيب الغيوب و بين المهيات الامكانية و هو برزخ البرازخ- انتهى.

هو الأول و الاخر و المبديء و المعبد و الخالق و هو الرزاق ذو القوة المتين.

الرابع من المقولات «الأين»، و عرفوه بأنه نسبة الشيء الى مكانه الذى هو فيه، كقولك في جواب اين زيد انه في السوق او في المدرسة او في الحجرة، و ليس المراد بذلك ان الأين السوق مثلا، بل المفهوم من قولك في السوق هو العرض. و بعبارة اخرى: انه حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان. و الحاصل انه نسبة الى مكان، و ذلك المكان إما مكان حقيقى ككون زيد في مكانه الذى يخصه بأن يسعه دون غيره، او غير حقيقى بأن يسع غيره ايضا، ككونه في البيت او في السوق او في البلد او في المملكة او في الجمهورية أو في الاقليم او في الأرض أو في السماء او في الجنة او في النار. و قال بعض آخر: بأنه حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر.

و كيف كان فهو نوعان: احدهما ما هو اين بذاته، و ثانيهما ما هو اين مضاف. فالذي هو اين بذاته كقولك «في السوق و في الدار» و ما هو اين بالاضافة فهو مثل «فوق و تحت» و سائر الجهات الست و حول و وسط و ما يلي و عند و مع و على و ما اشبه ذلك، و لكن لا يكون للجسم اين مضاف ما لم يكن له اين بذاته، فما كان فوق

مثلا فلا بد و ان يكون له اين بذاته، ان كان معنى كونه فوق فوقية مكانية.

و ليعلم: أن المشهور حصروا أنواع الأين في الأكوان الأربعة- اعنى الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق-، و ذلك لأن حصول جوهر في المكان إما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر أولا، و على الاول إما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق و إلا فالاجتماع، و على الثانى ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك المكان فهو السكون، و ان كان مسبوقا بحصوله في مكان آخر فهو الحركة، فيكون السكون حصولا ثانيا في مكان اول و الحركة حصولا اولا في مكان ثان.

الخامس من المقولات «المتى»، و عرفوه بأنه نسبة الشىء الى الزمان و بعبارة اخرى: هو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في الزمان. و كون الشىء فيه اعم من كونه فيه كالماضي و الاستقبال، و من كونه في حد منه و هو الآن.

و ذلك الزمان إما يعرف باسم مشهور كقولك امس و غدا و العام الماضي و العام القابل و نحوها، او يعرف بحادث معلوم بعيد من الان كقولك في عهد الرسول صلّى اللّه عليه و آله او الصحابة او وقت الهجرة.

و ايضا ذلك الزمان إما اول للشيء او ثان له، فزمانه الأول هو الذى يساويه و ينطبق عليه غير منفصل عنه، و زمانه الثاني هو الزمان الأعظم المعلوم الذى نهاية الأول جزء منه، كقولك «كان فتح مكة في اربع ساعات من يوم كذا» أو «فتح خيبر كان في كذا ساعة من شهر كذا» او «حرب بدر في كذا ساعة من سنة كذا»، فتلك

الساعات هى الزمان الأول لتلك الأمور المساوي لها المنطبق عليها، و ذلك اليوم او الشهر او السنة زمان ثان تنسب تلك الأمور اليه، باعتبار كون زمان تلك الأمور جزء من ذلك اليوم او الشهر او السنة، فيقال «وقع فتح مكة في يوم كذا» و «فتح خيبر في

شهر كذا» و «حرب بدر في سنة كذا» و الى اجمال هذين العرضين المقولين اشار الحكيم السبزواري[١] بقوله:

هيئة كون الشيء في المكان   متى الهيئة في الزمان

«السادس»- من المقولات «الوضع»، و عرفوه بأنه عبارة عن كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها الى بعض نسبة بالانحراف و الموازاة و الجهات و اجزاء المكان، و قال بعض آخر: هو هيئة حاصلة للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض و بسبب نسبتها الى الأمور الخارجية، كالقيام و القعود و الاضطجاع و الانبطاح، فان هذا الاختلاف يرجع الى تغاير نسبة الأعضاء، اذ الساق يبعد من الفخذ في القيام و في القعود يتضامان و يتلاصقان، و اذا مدّ رجليه مستلقيا فوضع اجزائه كوضعه اذا قام، و لكن يختلف وضعه بالنسبة الى الجهة و المكان، اذ كان الرأس في القيام فوق الساق و ليس كذلك عند الاستلقاء. و قس على ذلك سائر الأوضاع، و الى بعض ما ذكرنا اشار الحكيم[٢] بقوله:

الوضع هيئة لشيء حاصلا   من نسبة الاجزاء بعضها الى

بعض و من نسبة الخارج   للكون بالحس مشارا قد يجي

«و السابع»- من المقولات «الملك»، و يقال له «الجدة»، و عرفوه بأنه حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط بكله كنسبة الغنم الى جلده، او ببعضه كنسبة الانسان الى قميصه. و يشترط فيه ان ينتقل المحيط بانتقال المحاط، و ذلك ليخرج الأين، فانه- و ان كان هيئة حاصلة للشيء بسبب المكان المحيط به- الا ان المكان لا ينتقل

---

١. شرح المنظومة، ص ١٣٨.

٢. شرح المنظومه، ص ١٣٦.

بانتقاله و الى ذلك اشار الحكيم[1] بقوله:

هيئة ما يحيط بالشيء جده　　بنقله لنقله مقيده

«و الثامن»- من المقولات «الفعل»، و عرفوه بأنه حالة تحصل للشيء بسبب تأثيره في غيره كالقاطع ما دام يقطع. و بعبارة اخرى: هو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار، كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن.

«و التاسع»- من المقولات «الانفعال»، و عرفوه بأنه حالة تحصل للشيء تأثره عن غيره. و بعبارة اخرى: هو تأثر الشيء من غيره كذلك، كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن، و اليهما اشار الحكيم السبزواري[2] بقوله:

الفعل تأثيرا بدا تدرجا　تأثر كذاك الانفعال جا

«و العاشر»- من المقولات «الكيف»، (و رسم القدماء بأنها هيئة قارة) و هو ما يجتمع اجزاؤه في الوجود (لا تقتضي قسمة و لا نسبة لذاته) كما قال الحكيم:

الكيف ماقر من الهيآت　　لم ينتسب و يقتسم بالذات

و الى اجمال ما فصلنا اشار بعض المحشين، و هذا نصه: «الممكن» و هو الذى لا يقتضي وجوده و لا عدمه إما جوهر او عرض لأنه ان لم يكن في الموضوع و هو المحل المتقوم للحال فهو الجوهر، و ان كان في الموضوع فهو العرض، و هو عند الحكماء تسعة اقسام: لأنه إما يقتضي القسمة او النسبة او لا هذا و لا ذاك، و الاول هو «الكم»، و عرفوه بأنه العرض الذي يقتضي القسمة لذاته كالأعداد و المقادير، و الثانى الأعراض النسبية، و عرفوها بأنها اعراض يتوقف تعقلها علي تعقل الغير، و هي سبعة اقسام: الاول

---

۱. شرح المنطومة، ص ۱۳۸.

۲. شرح المنظومه، ص ۱۳٦.

هو «النسبة المكررة» كالأبوة و البنوة، و الثانى «الأين» و هو الحصول في المكان، و الثالث «متى» و هو الحصول في الزمان، و الرابع «الوضع» و هو هيئة تحصل للجسم من نسبة اجزائه بعض إلى البعض، و الى الامور الخارجة كالقيام و القعود: الخامس «الملك» و هو نسبة الشيء الى ملاصق بدن رجل باللصاقة كالتعمم و التقمص، و المراد بهذه مصادر ما صدر لأنفسها، لأنها من قبيل ان يفعل، السادس «الفعل» و هو التأثير كالقطع، و السابع «ان ينفعل» و هو التأثر كالانقطاع (فهذه السبعة مع الكم ثمانية) و التاسع (من الأعراض) «الكيف»، و تعريفه هو المعروف في الشرح (فصارت مع الجوهر عشرة كاملة) و الدليل على الانحصار هو الاستقراء- انتهى. فبما قدمناه من التفصيل يسهل عليك فهم هذا الاجمال، و اللّه الموفق و المعين في كل حال، و عليه المعول و الاتكال و الى المقولات العشرة اشار الشاعر بقوله:[1]

عد المقولات في عشر سأنظمها — في بيت شعر علا في رتبة نقلا

الجوهر الكم كيف و المضاف متى — اين و وضع له ان ينفعل فعلا

و قد اشار بعضهم الى امثلتها فقال:[2]

زيد الطويل الأزرق ابن مالك — في بيته بالأمس كان متكى

جوهركم كيف اضافة — اين متى وضع

بيده غصن لوى فالتوي — فهذه عشر مقولات سوى

ملك فعل انفعال

---

١. شرح الرضي على الكافيه، ج ٢، ص ١٨.

٢. لم اعثر له على مصدر.

و كذلك قوله:[١]

و هو قمر عزيز الحسن　　الطـف مـصره
جـــوهركم كيـــف　　اضـــافة ايـــن
لو قام يكـشف عمتـى　　لمّـــا اثنتـــى
وضـع ان يفعـل ملـك　　متـي ان ينفعـل

و كذلك بالفارسي:

گـل بـه بـستان دوش　　در خوشـتر لباسـي خفتـه بـود
جـوهر ايـن متـى　　ملـــــك وضـــــع
يك نسيم از كوى جانان　　خواسـت خـرّم در گذشـت

اضافة فعل كيف انفعال

قال الغزالي: فان قيل: فهذا الحصر اخذ تقليدا من المتقدمين او عليه برهان؟ قلنـا: التقليد شأن العميان، و المقصود ان تتهذب طرق البرهان فكيف يقنع بالتقليد بـل هـو ثابت بالبرهان، فوجهه: ان هذا الحصر فيـه ثـلاث دعـاوي: احـداها ان هـذه العـشرة موجودة، و هذا معلوم بمشاهدة العقل و الحس كمـا فـصلنا. و الآخـر انـه لـيس فـي الوجود شيء خارج عنها و عرف ذلك، بل ان كل ما ادركه العقل ليس يخلو من جوهر او عرض، و كل جوهر ينطبق عليه عبارة او يختلج به خاطر فممكن ادراجه تحت هـذه الجملة- انتهى محل الحاجة من كلامه.

و قال القوشجي: اختلفوا في ان الاجناس العالية للأعراض كم هي؟ فذهب ارسطو

---

١. لم اعثر له على مصدر.

و أتباعه الى انها تسعة و اختاره المصنف، و ذهب طائفة اخرى الى انها ثلاثة الكم الكيف و النسبة، و هيَ شاملة للسبعة التى جعل ارسطو و اتباعه كل واحد منها جنسا، و ذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة و الاضافة و الكم و الكيف- الى ان قال- قال الامام: و هذه الأشياء التى يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل الى تحقيقها، و ما يقال في بيان الانحصار «من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم، و الا فان لم تقتض النسبة لذّاته فالكيف، و ان اقتضاها فالنسبة إما للأجزاء بعضها الى بعض و هو الوضع، او للمجموع الى امر خارج، و هو ان كان عرضا فإما كم غير قار فمتى، او قار ينتقل بانتقاله فالملك، اولا و هو الأين، و اما نسبة فالمضاف، و اما كيف و النسبة اليه اما بأن يحصل منه غيره فان يفعل، او يحصل هو من غيره فان ينفعل، و الا فهو الجوهر» فكل ذلك وجه ضبط يسهل الاستقراء و يقلل الانتشار- انتهى بأدنى تغيير للتقريب. و لا يذهب عليك ان «لذاته» راجع الى «لا تقتضى قسمة» ايضاً.

(و الهيئة) كما في المصباح: الحالة الظاهرة[1] (و العرض) كما فيه ايضا: ما لا يقوم بنفسه و لا يوجد الا في محل يقوم به، فهما (متقاربا المفهوم الا ان العرض يقال باعتبار حلوله و الهيئة) يقال (باعتبار حصوله).[2]

«تنبيه» اعلم ان العرض يطلق على معنيين: «الأول» ما يقصدونه به في باب ايساغوجي- اي الكليات الخمس- و هو الخارج المحمول المنقسم الى العرض الخاص و العرض العام، و هو العرض المقابل للذاتى.

---

١ . المصباح المنير، ص ٦٤٥.

٢ . المصباح المنير، ص ١٤٦.

«و الثانی» ما يقصدونه فی قاطيقورياس اي الصناعات الخمس المركب منها القياس- و هو ما يقابل الجوهر، و هذا هو المراد هنا.

(و المراد بالقارة) في تعريف الكيف (الثابتة في المحل، فخرج بالقيد الأول) و هو قارة (الحركة) و هي كما في الهداية: الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج. قيل: بيانه ان الشيء الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه، و الا لكان وجوده بالقوة، فيلزم ان لا يكون موجودا و قد فرضناه موجودا «هف»، فهو إما بالفعل من جميع الوجوه، و هو الموجود الكامل الذی ليس له كمال متوقع و هو الباری تعالی شأنه و العقول، او بالفعل من بعض الوجوه و بالقوة من بعضها، فمن حيث انه بالقوة لو خرج من القوة الى الفعل فذلك الخروج إما ان يكون دفعة واحدة كانقلاب الماء هواء، فالصورة الهوائية كانت للماء بالقوة فخرجت منها الى الفعل دفعة واحدة، و هذا يسمى بالكون و الفساد، فالكون حصول صورة نوعية و الفساد زوال تلك الصورة، و قد يطلق «الكون» على الوجود بعد العدم و الفساد بالعكس، او على التدريج، و هذا القسم من الخروج يسمى «حركة». و تنقسم باعتبار مقولة هي فيها على اربعة اقسام:

اقسام الحركة

«الأول»- الحركة في الكم، و هي اربعة اقسام:

الاول «النمو»، و هو ازدياد حجم الأجزاء الأصلية للجسم بما ينضم اليه و يداخله في جميع الأقطار على نسبة طبيعة ذلك الجسم، بخلاف السمن فانه زيادة في الأجزاء الزائدة.

«تنبيه»- قيل الاجزاء الاصلية في بعض الحيوانات هي المتولدة من المني كالعظم و العصب و الرباط، و هو ما يربط مفاصل الاعضاء مثل ما يكون في رؤوس العظام. و

الأجزاء الزائدة فيه هى المتولدة من الدم كاللحم و الشحم و السمن.

و الثاني من اقسام الحركة في الكم «الذبول»، و هو انتقاص حجم الأجزاء الأصلية للجسم بما ينفصل عنه في جميع الأقطار على نسبة طبيعة ذلك الجسم، بخلاف الهزال فانه انتقاص عن الأجزاء الزائدة.

و الثالث و الرابع من اقسام الحركة الكمية «النخلخل و التكاثف» و كل واحد منهما مشترك: فان التخلخل قد يطلق على زيادة مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره، كالثلج المعلوم المقدار، فانه اذا ذاب كبر مقداره من الأول مع انه لم ينضم اليه غيره، و قد يطلق على «الانتفاش»، و هو ان يتباعد اجزاء الجسم و يداخلها جسم غريب، كالعهن المنفوش. و كذلك التكاثف قد يطلق على «نقصان مقدار الجسم» من غير ان ينفصل عنه جزء كالماء المعلوم المقدار، فانه اذا انجمد بصير مقداره اصغر من الأول، مع انه لم ينفصل عنه شيء. و قد يطلق على «الاندماج» و هو ان تتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب، كالقطن الملفوف بعد نفشه، و قد يطلقان على رقة القوام و غلظه، و المراد ههنا من كل واحد منهما اول المعانى.

قال الغزالى: التخلخل اسم مشترك، يقال «تخلخل» لحركة الجسم من مقدار الى مقدار اكبر يلزمه ان يصير قوامه ارق، و يقال «تخلخل» لكيفية هذا القوام، و يقال «تخلخل» لحركة اجزاء الجسم عن تقارب بينها الى تباعد، فيتخللها جرم ارق منها، و هذه حركة في الوضع و الاول في الكم، و يقال «تخلخل» لنفس وضع الأجزاء. هذا و يفهم حد التكاثف من حد التخلخل- انتهى.

و حكى عن بعضهم انه عدّ السمن و الهزال ايضا من اقسام الحركة الكمية، فعليه يصير اقسام الحركة الكمية ستة.

«و الثاني»- من اقسام الحركة الحركة في الكيف، كانتقال الجسم المائى من البرودة الى الحرارة على التدريج، و انتقاله من الحرارة الى البرودة كذلك، و تسمى هذه الحركة «استحالة» لتبدل حالة من حالات الجسم الى حالة اخرى له مع بقاء صورته النوعية.

«و الثالث»- الحركة في الأين، و هي انتقال الجسم من اين الى اين آخر على سبيل التدريج، و تسمى هذه الحركة «نقلة» لانتقال الجسم من مكان الى مكان آخر، كحركة الحجر صعوداً و نزولاً.

«و الرابع»- الحركة في الوضع، كحركة الفلك و حركة الدولاب و الرحى، و كحركة القائم اذا قعد و بالعكس.

و الحكيم السبزوارى زاد في اقسام الحركة قسما خامسا تبعا لصدر المتألهين، و هى «الحركة الجوهرية»، و الى جميع الأقسام يشير بقوله:[1]

ما هي فيه الخمس ذا المرضى — و غيرها دفعى او تبعى
فالكم ما فيه بلا تخالف — لدى تخلخل و في تكاثف
و في نموّ و ذبول استقر — و كونها في الأين و الوضع ظهر
و الاستحالة تجوز كالنمو — مع استحالة الخليط و الفشوة
زيادة المقدار ان ما زيد في — اجزا تخلخل و في تكاثف
الحجم منقوص و لا نقصان من — اجزا و ذا باسم الحقيقى قمن
على انتفاش و اندماج و على — رق و غلظة القوام استعملا

[1] . شرح المنظومة مع التعلقة العلامة حسن زاده آملي، ج ٤، ص ٢٧٨.

على الاخيرين بمشهور صفا ثم من الحركة ما قد سلفا[١]
من باب وضع كان ثانيها و من كيفية ثالثها لقد زكن
و جوهرية لدينا واقعة اذ كانت الاعراض كلا تابعة

(و) خرج بالعقد الاول ايضا (الزمان) بناء على وجوده، فانهم اختلفوا فيه اختلافا فاحشا: فنفاه بعضهم، و أثبته آخرون.

و استدل النافي: بأن الماضي و المستقبل معدومان، و الآن لا تحقق له مع انه طرف الزمان المخالف له نوعا، و لعله الى ذلك اشير في الشعر المنسوب الى مولانا امير المؤمنين عليه السلام:[٢]

ما فات مضى و ما يأتيك فأين قم و اغتنم الفرصة بين العدمين

و أجيب عن ذلك: بأن الماضى و المستقبل معدومان في الحال لا مطلقا كما يدل على ذلك الشعر المتقدم، فلا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم، و ذلك ظاهر.

و قال المثبتون: بأن الزمان ظاهر الوجود، و العلم به حاصل، فان جميع الأمم رقاطبة بنى آدم بل خالق العالم قدروه بالساعات و الأيام و الشهور و الاعوام، و غير ذلك مما هو معلوم عند اولى الأفهام السليمة. و مما استدل به النافون انه ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال او في المستقبل، و الأخيران ظاهرا البطلان، و كذا الاول، و كذا لزم ان يكون للزمان زمان آخر و يكون الشيء ظرفا لنفسه، فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا و كذا المستقبل.

و أجاب المثبتون: ان غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلا لم يوجد قطعا، و اما الزمان

---

١ . شرح المنظومة مع التعلقة العلامة حسن زاده آملي، ج ١، ص ١١٩، الكلي و الجزئي.

٢ . منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ج ٨، ص ٦٨.

فهو موجود في نفسه و ان لم يكن موجودا في شيء من الأزمنة، كما ان المكان موجود في نفسه و ان لم يكن موجودا في شيء من الأمكنة، بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الأمكنة لم يكن موجودا اصلا.

و اختلف المثبتون في حقيقته و ماهيته علي اقوال يطول من نقلها الكلام، حتى تجرأ بعضهم و قال: انه الملك العلام تعالي شأنه عما ينسبه اليه بعض الملاحدة اللئام، فمن اراد الاطلاع عليها فليراجع قول الحكيم:[1]

فزمن مقدار قطع كانا   و منهم من قد نفى الزمانا

و قال بعضهم هو التحرك   و قيل واجب و قيل فلك

و المشهور عند المحققين ان الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم، و هو غير قار كالحركة (و) كذلك (الفعل و الانفعال) فانهما ايضا غير قارين، فانهما كما تقدم التأثير و التأثر و عدم تقرر هما واضح بحيث لا يحتاج الى البيان.

(و) خرج (ب) القيد (الثاني) و هو «لا تقتضى قسمة لذاته» (الكم) لأنه تقتضي القسمة لذاته (و) خرج (ب) القيد (الثالث) و هو «و لا نسبة لذاته» (باقى الأعراض) السبعة (النسبيه) و الباقى منها خمسة: و هو النسبة المكررة المسماة بالاضافة، و الأين، و المتى، و الوضع، و الملك. أما الفعل و الانفعال فهما- و ان يكونا من الأعراض النسبية- الا انهما قد خرجا بالقيد الأول.

فان قلت: فبالقيد الثالث يمكن اخراجهما، فلا يحتاج الى اخراجهما الى القيد الأول.

قلنا: نعم لكن قد يأتي في الباب الثانى في بحث تعريف المسند اليه بالعلمية انه لا

---

[1] . شرح المنظومة مع التعلقة العلامة حسن زاده آملي، ج ٢، ص ٢٩٢.

بأس ان يقع في القيود ما يصح به الاحتراز عما اخرجه قيد آخر قبله- فراجع و تأمل.

(و قولهم) اي القدماء (لذاته ليدخل فيه) اي في تعريف الكيف (الكيفيات المقتضية للقسمة او النسبة بواسطة اقتضاء محلها ل ذلك) اي للقسمة او النسبة، و هي الكيفيات المختصة بالكميات، كالاستقامة و الانحناء و التقعير و التقبيب و الشكل و الخلقة. هذا في الكم المتصل، و كالزوجية و الفردية في الكم المنفصل، فان هذه الكيفيات تقتضي القسمة و النسبة، لكن لا لذاتها بل بواسطة اقتضاء محلها لذلك.

(و) الرسم (الأحسن ما ذكره المتأخرون، و هو: انه) اي الكيف (عرض لا يتوقف تصوره على تصور الغير، و لا يقتضي القسمة و اللاقسمة في محله اقتضاء أوليا) فخرج بالقيد الاول- أعنى «لا يتوقف تصوره على تصور الغير»- الأعراض السبعة النسبية المقدم بيانها بأجمعها، و بالقيد الثاني- أعنى «لا يقتضى القسمة»- الكم، و بالقيد الثالث- اعنى «اللاقسمة»- النقطة و الوحدة، بناء على انهما امران وجوديان غير داخلين في شيء من المقولات العشر، كما هو مذهب الحكماء، فانهم يقولون: ان النقطة و الوحدة امران وجوديان و ليسا جنسين لشيء. و حصرهم الممكن في العشرة مرادهم الموجودات منه.

و أما المتكلمون فالنقطة عندهم امر اعتباري لا وجود له، و الوحدة امر عدمى محض، فحينئذ لا يحتاج لاخراجهما الى قيد، بل لا معنى له لعدم دخولهما في جنس التعريف.

و علي القول بالوجود فالنقطة طرف الخط، و الخط طرف السطح، و السطح طرف الجسم، فالسطح غير منقسم في العمق، و الخط غير منقسم في العرض و العمق، و النقطة غير منقسمة في الطول و العرض و العمق، فهي عرض لا يقبل القسمة في

الجهات اصلا، و اذا لم يقبل القسمة فيخرج بالقيد الثالث، و ذلك واضح.

و أما الوحدة فهي عدم انقسام الشيء من الجهة التى اتصف بها، و هي- اي الوحدة- قد تكون بالجنس كوحدة الانسان و الحمار و الكلب بالجنس، اذ لا اختلاف بينها الا في النوع و العوارض الخاصة.

فليس بينها اختلاف و انقسام من الجهة التى اتصفت بالحيوانية. و قد تكون بالنوع، كوحدة العالم و الجاهل و الفاسق و العادل بالنوع- اي الانسانية- فلا اختلاف و لا انقسام بينهم من جهة الانسانية. و قد تكون بالفصل كنفس المثال المتقدم، اذ الوحدة بينهم بالفصل- اي الناطقية-. و قد تكون بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولا كالقطن و الثلج و العاج المحمول عليها الأبيض، و قد تكون بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعا كالكاتب و الضاحك المحمولين على الانسان. و قد يكون الشيء واحدا بالعدد، و يسمى الواحد بالشخص ايضا كزيد، و هذا القسم قد يكون غير حقيقى- اي قابلًا للقسمة- و حينئذ قد يكون واحدا بالاتصال، و هو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة في الماهية كالماء. و قد تكون الوحدة بالتركيب، و هو الذى له كثرة بالفعل كالبيت. و قد تكون الوحدة حقيقية، و هو الذي لا يقبل التقسيم اصلا كالعقل الشخصي و النفس الشخصي.

اقسام الواحد عند الغزالي

قال الغزالي: اعلم ان الواحد اسم للشيء الذي لا يقبل القسمة من الجهة التى قيل له انه واحد، و لكن الجهات التي يمتنع بسببها الانقسام و تثبت الوحدة بالاضافة اليها كثيرة:

«فمنها» ما لا ينقسم في الجنس، فيكون واحدا في الجنس، كقولنا «الفرس و

الانسان واحد في الحيوانية»، اذ لا اختلاف بينهما الا في العدد و في النوع و العوارض، أما الحيوانية فليس بينهما اختلاف و انقسام.

«و منها» ما لا ينقسم في النوع، كقولك «الجاهل و العالم واحد بالنوع» اي بالانسانية.

«و منها» ما لا ينقسم بالعرض العام، كقولنا «الغراب و الغار واحد» في السواد.

«و منها» ما لا ينقسم بالمناسبة، كقولنا «نسبة الملك الى المدينة و نسبة العقل الى النفس واحدة».

«و منها» ما لا ينقسم في الموضوع، كقولنا «النامي و الذابل واحد في الموضوع» و كذلك رائحة التفاح و طعمه و لونه في موضوع واحد، فيقلل «هذه الأشياء واحدة» اي في الموضوع لا بكل وجه.

«و منها» ما لا ينقسم في العدد او ينقسم الى اعداد مشاركة في شيء، كالرأس فانه واحد من الشخص- اي ينقسم الى اجزاء يكون لها معنى الرأس.

«و منها» ما لا ينقسم بالحد، اي لا توجد حقيقته لغيره و ليس له نظير في كمال ذاته، كما يقال «الشمس واحدة» و احق الأشياء باسم الواحد واحد بالعدد.

الى ان قال: و الاتحاد في الكيفية يسمى «مشابهة» و في الكمية يسمى «مساواة» و في الجنس يسمى «مجانسة» و في النوع يسمى «مشاكلة» و الاتحاد في الأطراف يسمى «مطابقة»- انتهى.[1]

و قريب من ذلك ما قاله بعض المحققين، و هذا نصه: اعلم ان الشيئين ان اشتركا

---

١ . الحاشية على الحاشية الخضري بالنقل عن الغزالي، ص ٢٢٢؛ آغا جمال الخوانساري محمد بن حسين مؤسسة الخوانساري.

في الجنس فهو المتجانسان، او في الكيف فمتشابهان، او في الكم فمتساويان، او في الاضافة فمتناسبان، او في الخاصة فمتشاكلان، او في الأطراف فمتطابقان، او في وضع الأجزاء فمتوازيان، او في النوع فمتماثلان، و الا فهما المتخالفان، و المتخالفان إما متقابلان او غير متقابلين، و اما الاشتراك لسائر الذاتيات و العرضيات فليس لاقسامه اسم خاص- انتهى.[1]

و أما القيد الرابع- اعنى «اقتضاء أوليا»- فهو للادخال لا للاخراج، لأنه لادخال بعض اقسام الكيف- اعنى العلم- بناء على كونه كيفا، فان فيه اختلافا كما سنذكره بعيد هذا.

- قال القوشجي: و من جعل النقطة و الوحدة من الأعراض دون الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما، و لا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم، حيث قال «اقتضاء أوليا»، لادخال العلم بالبسيط، حيث يقتضي اللاقسمة، لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق، لان قولهم «لذاته» يغنى عنه- انتهى.

و الحاصل ان العلم لا يقتضي قسمة و لا عدمها لذاته، و أما بالنظر لمتعلقه- اي المعلوم- فان كان المعلوم متعددا أو مركبا كان العلم مقتضيا للقسمة اقتضاء ثانويا- اي عرضيا لا لذاته بل باعتبار المتعلق- و ان كان المعلوم بسيطا كان العلم مقتضيا لعدم القسمة كذلك ايضا- اي اقتضاء ثانويا اي عرضيا لا لذاته بل باعتبار المتعلق.

و ليعلم ان الافتقار الى القيد الرابع انما هو على المشهور من كون العلم من اقسام الكيفيات النفسانية، و أما على غيره فلا. قال الحكيم السبزواري «في جنسه» اي جنس العلم. اقوال: هل هو كيف كما هو المشهور، او اضافة كما قال الفخر الرازي، او

---

[1] . البراهين القاطعة، ج ١، ص ٣٨٧، محمد جعفر استرآبادي.

انفعال كما قال بعض آخر- انتهى.[1]

و قال القوشجي: «و العلم لا يعقل الا مضافا» يعنى لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة، فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة، فواد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه، اذ لا يتصور هناك اضافة.

و ذهب آخرون الى انه امر حقيقى يستلزم تلك الاضافة، فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط، و من قال منهم انه صورة الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع الصورتين المتماثلتين و تأيد بذلك الاشكال الوارد على الكل، و الى هذا المعنى اشار (المصنف) بقوله: (فيقوى الاشكال) باجتماع الصورتين المتماثلتين (مع الاتحاد) يعنى في علم الشيء بنفسه يتحد العالم و المعلوم، و يتوجه عليه الاشكال باجتماع صورتين متماثلين، و يقوي ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة، اذ عند الاتحاد لا تتحقق الاضافة، فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذى هو الاضافة.

و الجواب عن الاشكال الاول: ان علم الشيء بنفسه علم حضوري (لا تحصيلى، و لهذا قالوا «العلم الحضورى هو العلم الذي هو عين المعلوم الخارجي، و العلم التحصيلى حصول صورة شيء لشيء») فلا اجتماع. و قد يجاب ايضا بأن احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل، و الأخرى بوجود ظلي، و بذلك يمتازان، فلا استحالة.

و عن الاشكال الثانى: ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة، و لا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما يغاير كونه بحيث يصح ان يكون معلوما، و هذا

---

[1] . توضيح المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٣٠، السيد هاشم الحسيني التهراني، منشورات المفيد.

القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء و نفسه، سواء جعلت نفس العلم او لازمة له.

(و هو عرض لوجود حده فيه) اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه، لأنه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض، سواء كان المعلوم جوهرا أو عرضا- الى ان قال- انها قائمة بالذهن قيام باقى الكيفيات النفسانية- انتهي.

و أنت اذ اتقنت ما فصلنا تعرف المراد مما نقل في الحاشية في وجه الأحسنية، و هذا نصه: نقل عن الشارح ان وجه الحسن ما في لفظ الهيئة و القارة من الخفاء، و ان النقطة و الوحدة واردتان على ظاهر تعريف القدماء، و ان الحركة ان جعلت من الكيفيات فلا وجه لاخراجها و ان جعلت من الأين فقد خرجت بقولهم «لا يقتضى نسبة»، و كذا الفعل و الانفعال و كذا يخرج الزمان بقولهم «لا يقتضي قسمة» لأنه نوع من الكم- انتهى المنقول عن الشارح.

حاصل المنقول عنه: ان تعريف القدماء مشتمل على عيوب ثلاثة:

الاول اشتماله على جنس موجب للخفاء و هو هيئة، فالأحسن تبديله بلفظ «عرض» كما في تعريف المتأخرين. و الثاني كونه غير مانع للاعيار، لورود النقطة و الوحدة على ظاهر تعريفهم، و هما ليسا من اقسام الكيف. و الثالث كونه مشتملا اما على اخراج ما ليس بخارج ان كانت الحركة من أقسام الكيف، او كونه مشتملا على قيد زائد غير محتاج اليه و هو «قارة» ان كانت الحركة من اقسام الأين، و كذلك بالنسبة الى الزمان و الفعل و الانفعال، لخروج الثلاثة الاولى بقولهم «لا يقتضى نسبة» و خروج الزمان بقولهم «لا يقتضي قسمة».

هذا و أما قول الفاضل المحشى: «و الظاهر منه ان يتجرد افعل التفضيل- اعني احسن- عن معنى التفضيل، لكن قد تقرر ان تجريده انما يصح اذا لم يكن مستعملا بأحد الامور الثلاثة»، فلم يتحصل لى منه خصوصا الفقرة الأخيرة منه معنى، اذ ما ادعاء من الظهور غير ظاهر، اذ ليس فيما نقل عن الشارح شيء يدل على ذلك الا التعبير بالحسن لا الأحسنية، و في دلالة ذلك على ما ادعاه تأمل بل منع يظهر وجهه من التعبير في هذا الكتاب بقوله «و الاحسن»- فتأمل.

و أما ما ادعاه من انه قد تقرر ان التجريد عن معنى التفضيل انما يصح اذا لم يكن مستعملا بأحد الامور الثلاثة، فغير موجه.

و يظهر وجه ذلك بالتأمل في قول ابن مالك في الألفية:[1]

و افعل التفضيل صله ابدا	تقريرا او لفظا بمن ان جردا
و تلو ال طبق و ما لمعرفة	اضيف ذو وجهين عن ذى معرفة
هذا إذا نويت معنى من و ان	لم تنو فهو طبق ما به قرن

قال الشارح في شرح البيت الأخير: هذا الحكم اذا قصدت بأفعل المذكور التفضيل، بأن نويت معنى من، و ان لم تقصده به- بأن لم تنو معناها- فهو طبق ما به قرن، اي مطابق له، كقولهم «الناقص و الأشج اعد لا بنى مروان»- انتهى.[2]

ألا ترى انه اضيف «اعدلا» الى «بنى مروان» قد جرد من معنى التفضيل، اذ المراد كما قال المحشي هناك عادلا هم، اذ ليس فيهم عادل غير هما حتى يقصد التفضيل عليه.

و قد يظهر من كلام ابن هشام ان الأمر بعكس ما ادعاه، اي ان التجريد من الأمور

---

[1] . شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ١٧٦.

[2] . البهجة المرضيه، ٢/ ١٠٦، المكررات، ٢/ ١٠٢.

الثلاثة انما يصح اذا جرد عن معنى التفضيل.

قال في اوائل الباب الثانى: انما قلت صغرى و كبري موافقة لهم، و انما الوجه استعمال فعلي أفعل بأل او بالاضافة، و لذلك لحن من قال:[١]

كأن صغرى و كبرى من فقاقعها — حصباء در على ارض من الذهب

و قول بعضهم ان من زائدة و انهما مضافان على حد قوله:[٢]

يا من رأى عارضا اسر به — بين ذراعى و جبهة الأسد

يرده ان الصحيح ان من لا تقحم في الايجاب و لا مع تعريف المجرور، و لكن ربما استعمل افعل التفضيل الذى لم يرد به المفاضلة مطابقا مع كونه مجردا «عن الأمور الثلاثة» قال:[٣]

اذا غاب عنكم اسود العين كنتم — كراما و أنتم ما أقام ألائم

أي لئام، فعلى هذا يتخرج البيت «الأول» و قول النحويين و كذلك قول العروضيين فاصلة كبري و فاصلة صغرى- انتهى.

(ثم الكيفية) على اربعة اقسام:

«الأول»- الكيفية المختصة بالكميات، كالاستقامة و الانحناء و المثلثية و المربعية و نحوها مما يختص بالكم المتصل، و كالزوجية و الفردية المختصان بالكم المنفصل.

---

١. الحدائق الندية في شرح الفوائد الصمديه، ص ٧٤٤.

٢. المقتضب، ج ٤، ص ٤٨؛ الخصائص لابن جني، ج ٢، ص ١٧٨.

٣. الحدائق الندية في شرح الفوائد الصمديه، ص ٧٤٤؛ شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد شرح تسهيل الفوائد، ج ٦، ص ٢٦٧٩.

«و الثانى»- الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس، و هي تسمى «انفعاليات» ان كانت راسخة كحلاوة العسل و صفرة الذهب و ملوحة ماء البحر، و انما سميت «انفعاليات» لانفعال الحواس عنها، و تسمى «انفعالات» ان كانت غير راسخة كحمرة الخجل و صفرة الوجل، و انما سميت «انفعالات» لسرعة زوالها، شديدة الشبه بأن ينفعل فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة و تنبيها على تلك المشابهة.

و قد يقال هذا القسم يشارك القسم الأول في سبب التسمية بالانفعاليات لأن الحواس تنفعل عنه ايضا، لكنهم حاولوا التفرقة بين القسمين فنقصوا من اسمه الياء تنبيها على قصور فيه، و هو عدم رسوخه و سرعة زواله، مع ان وجه التسمية كما يأتي في الفن الثانى في ذيل قول المصنف «قد تأوله السكاكى ليس بمطرد». و سيأتى بيان اقسام المحسوسات في الفن الثانى عند بيان وجه الشبه مع شرح منا ان ساعدنا التوفيق لذلك، و ما توفيقى الا باللّه و هو القادر على ذلك.

«و الثالث»- الكيفية الاستعدادية، و تسمى «بالقوة و اللاقوة» و الاول كالصلابة و الثانى كاللين.

قال شارح الهداية: ان اكثرهم عدوا الصلابة و اللين من الكيفيات الملموسة (فيكونان من المحسوسات)، و الحق ما ذهب اليه المصنف (من عدهما من الكيفية الاستعدادية)، لما ذكره الامام من ان الجسم اللين هو الذي ينغمز، فهناك امور ثلاثة: الاول الحركة الحاصلة في سطحه، و الثانى شكل التقصير المقارن لحدوث تلك الحركة و الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الأمرين، و ليس الأولان بلين

لأنهما محسوسان بالبصر و اللين ليس كذلك (لأنه يدرك باللمس)، فتعين الثالث و هو من الكيفيات الاستعدادية. و كذلك الجسم الصلب فيه امور اربعة: الأول عدم

الانغماز و هو عدمى، و الثانى الشكل الباقى على حاله و هو من الكيفيات المختصة بالكميات، و الثالث المقاومة المحسوسة بالمس، و ليست ايضا صلابة لأن الهواء الذى في الزق المنفوخ فيه له مقاومة و لا صلابة له، و كذا الرياح القوية فيها مقاومة و لا صلابة فيها، و الرابع الاستعداد الشديد نحو اللا انفعال فهذا هو الصلابة فتكون من الكيفيات الاستعدادية- انتهى.

(و) الرابع من اقسام (الكيفية) ما ذكره بقوله: (ان خصت بذوات الأنفس)، كالعلم و الارادة و القدرة و السهو و النسيان و الشك و الشجاعة و الجبن و اللذة و الألم و الادراك و الكراهة و الفرح و الحزن و الغضب و الحياة و الصحة و المرض و الهم و الخجل و الحقد و الفصاحة و البلاغة.

قال بعضهم: ان المراد من الأنفس هو الانفس الحيوانية، بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات و الجماد، فلا يمتنع ثبوت بعضها للمجردات من الواجب تعالى و غيره.

و فسرها بعضهم بذوات الانفس مطلقا ليشمل الانفس النباتية، و من هنا قيل: ان الصحة و المرض يتحققان في النباتات ايضا- فتأمل.

و الى اجمال ما فصلنا اشار في المنظومة بقوله مشيرا الى اقسام الكيف الاربعة:[1]

و هو الى اربعة قد انقسم	ما اختص بالنفس و ما اختص بكم
و ما هو القوة و اللاقوة	و كيف محسوس بخمس قوة
من انفعالى و الانفعال	كالملكات اعرفهما و الحال
فالأول الراسخ لا الثانى اقتنص	بذينك الجسم و تين النفس خص

---

[1] . شرح المنظومة، ج ٢، ص ٤٧٩.

(و حينئذ) اي حين اذ عرفت الكيفية النفسانية فاعلم انها (ان كانت راسخة) اي ثابتة. قال في المصباح: رسخ الشيء يرسخ بفتحتين رسوخا ثبت، و كل ثابت راسخ، و له قدم راسخة في العلم يعنى البراعة و الاستكثار منه- انتهى.[١] فحاصل الكلام: ان الكيفية النفسانية ان كانت ثابتة (في موض و عها) بحيث لا يزول بسهولة فحينئذ (تسمى) تلك الكيفية (ملكة) و لذلك فسروا الملكة كما يأتى بأنها كيفية راسخة في النفس (و الا) اي و ان لم تكن راسخة (تسمى) تلك الكيفية (حالا). و التمايز بينهما قد لا يكون الا بعارض، بأن تكون الصفة حالا ثم تصير ملكة بالممارسة، كما ان الانسان يصير شيخا بعد ما كان صبيا، و كذلك صفاته التي كانت حالات تصير ملكات له.

(تنبيه) في عدم حذف الياء في بعض النسخ من «تسمى» الثانية كلام ذكرناه في الجزء الرابع من المكررات في شرح قول الناظم:

و بعد ماض رفعك الجزا حسن و رفعه بعد مضارع و من[٢]

(فالملكة كيفية راسخة في النفس) و قد تقدم بيان ذلك مستوفى و قال في الوشاح: و انما عبر عن الحقائق الراهنة في النفس بالملكات باعتبار ان الانسان اذا تقرر في نفسه شيء و ثبت في صميم قلبه فقد ملك ذلك الشيء، بخلاف ما لو عرفه بوجه من المعرفة فكأنه مستعار عنده وقتا ما ثم يسلب منه عادة، و هكذا شأن الملكات و الاحوال في عالم الصفات، فالطالب اذا تبحر في فن من الفنون و عرف اصوله و أسسه حق المعرفة ثبت ذلك الفن في نفسه و تمكن من التبسط فيه، بخلاف ما لو تصفحه

---

١. المصباح المنير، ص ٢٢٦.

٢. المكررات، ج ٢، ص ٧٦؛ شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ٣٧٣.

عرضا و صورة، فانه لا يستفيد منه الا في حال تشاغله به و درسه لـه استفادة تقليديـة. هذا مع ان الملكات- و ان قيل فيهـا انهـا راسـخة لتـزول بـالاعراض الطويـل حتمـا- انتهى.

و قال الشوارق في بحث الغاية: ان الصناعة لا يشك في انها لغاية، و اذا صـارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية و صارت بحيث اذا حضرت الروية تعذرت و تبلد الماهر فيها عن النفاذ فيما يزاوله كمن يكتب او يضرب بالعود، فانـه اذا اخـذ يروي في اختيار حرف حرف او نغمة نغمة. و أراد أن يقف على عددها تبلد و تعطل، و انما يستمر على نهج واحد فيما يفعله بلا روية في كل واحد واحد مما يستمر فيه و ان كان ابتداء ذلك الفعل و قصده انما وقع بالروية، و أما المبنى علـى ذلـك الأول و الابتداء فلا يروى فيه، و كذلك حال اعتصام الزالق بما يعـصمه و مبـادرة اليـد الـى حك العضو المستحك من غير فكر و لا روية و لا استحضار لـصورة مـا يفعلـه فـي الخيال- انتهى.

(فقوله ملكة) فيه (اشعار) من قبيل اشعار تعليق الحكم بالوصف (بـأن الفـصاحة) في المتكلم (من الهيئات الراسخة حتى لو عبر) متكلم (عن المقصود بلفظ فصيح من غير رسوخ ذلك) العبير (فيه) اي في ذلك المتكلم (لا يسمى فصيحا في الاصـطلاح) لما يأتي بعيد هذا من انه بشترط في تسمية المتكلم فـي الاصـطلاح فـصيحا كونـه ذا ملكة، بحيث يقتدر على التعبير عن كل مقصود له بلفظ فصيح. و لنعم ما قيل:

گاه باشد كه كودک نادان   به غلط بر هدف زند تيري

(و قوله يقتدر بها على التعبير عن المقصود دون يعبر اشـعار بأنـه) اي المـتكلم ذا الملكة (يسمى فصيحا حالتي النطق و عدمه).

و الحاصل انه يسمى فصيحا مطلقا (اى سواء كان ممن ينطق بمقصوده بلفظ فصيح في زمان من الأزمنة او لا ينطق به) اي بمقصوده (قط و لكن له ملكة الاقتدار، و لو قيل يعبر لاختص) التسمية (بمن ينطق بمقصوده في الجملة) اي في زمان من الأزمنة و لو ببعض المقاصد.

و قد تقدم في ذيل قوله «يقال كاتب فصيح» ان المتكلم اذا حصل له الملكة يقال له «فصيح»، تكلم بسجع او نظم او غيرهما او كتب، بل و لو لم يتكلم اصلا الا انه لم يعرف حصول الملكة له الا بالتكلم، كما قال امام الفصاحة عليه السلام «المرء مخبو تحت لسانه»[1] و منه اخذ الشاعر حيث قال:

زبان در دهان اي خردمند چيست — كليد در گنج صاحب هنر

چو در بسته باشد چه داند كسي — كه گوهر فروش است يا پيله‌ور

و قال الآخر في ترجمة كلامه عليه السلام:

مرد پنهان بود بزير زبان — تا نگويد سخن ندانندش

نيک گويد لبيب دانندش — زشت گويد سفيه خوانندش

(هكذا يجب ان يفهم هذا الكلام) هذا ابتهاج منه في حل كلام الخطيب، لكن في كلامه لحن عجيب لا يتوقع صدوره من أديب مثله، و هو استعماله «قط» مع لاستقبال.

قال ابن هشام: «قط» على ثلاثة اوجه: احدها ان تكون ظرف زمان لاستغراق ما مضى، و هذه بفتح القاف و تشديد الطاء مضمومة في افصح اللغات، و تختص بالنفى

---

١. نهج البلاغه، كلمه ١٤٨، من كلمات القطار.

يقال «ما فعلته قط» و العامة تقول «لا افعله قط» و هو لحن- انتهى.[١]

(و قوله بلفظ فصيح) دون كلام فصيح (ليعم المفرد و المركب، و ذلك لأن اللام في) كلمة (المقصود) الواقع في التعريف (للاستغراق- اي كل ما وقع عليه قصد المتكلم و ارادته) مفردا كان او مركبا (فلو قيل) في التعريف («كلام فصيح» لوجب) حينئذ (في فصاحة المتكلم ان يقتدر) المتكلم (على التعبير عن كل مقصود له بكلام فصيح، و ذلك محال، لأن من المقاصد ما لا يمكن التعبير عنه الا بالمفرد. كما اذا أردت ان تلقى على الحاسب اجناسا مختلفة ليرفع حسابها).

ما وجدت فيما عندي من كتب اللغة معنى مناسبا ليرفع في المقام و أظن قويا انه اراد منه «الضبط» اي ليضبط حسابها، او انه اراد معنى «يستعمل» في العجم عند الحساب فيقال «حساب اجناس خانه را برداشت»، و هذا المعنى غير بعيد في المقام مما يذكرونه في كتب اللغة.

قال في المصباح: رفعت الزرع الى البيدر.[٢]

و قال في المجمع: و في الحديث تكرر ذكر «الرفع» و هو خلاف الوضع، يقال رفعته فارتفع، و الفاعل رافع- الى ان قال- و الرفع في الأجسام حقيقة في الحركة و الانتقال، و في المعانى محمول على ما يقتضية المقام، و هذه الجملة بعينها في المصباح.[٣]

و أما لفظة «الحساب» كما في بعض النسخ او «الحسبان» كما في بعض آخر، فكلاهما مصدران، و كذلك حسبة و حسبا. قال في المصباح: حسبت المال حسبا من

---

١. معني اللبيب الباب الاول، مادة قط.

٢. المصباح المنير، ص ٢٣٣.

٣. مجمع البحرين، باب العين ما اوله امراء ؛ مصباح المنير، ص ٢٣٢.

باب قتل: احصيته عددا، و في المصدر ايضا حسبة بالكسر و حسبانا بالعنم. و قريب منه ما في المجمع.

(فنقول: دار، غلام و جارية، ثوب، بساط- الى غير ذلك، فلذا) اي فلأن من المقصاد ما لا يمكن التعبير عنه الا بالمفرد كالمثال (قال بلفظ فصيح دون كلام فصيح) و ذلك لأن الغرض معرفة عددها هذا، و لكن لا يخفى عليك ان القول بكون الأجناس المذكورة مفردات لا مركبات دون اثباته خرط العتاد، اذ مقتضى الصناعة النحوية تقدير مبتدأ او خبر لها لتصير جملة و قد تقدم ان من شرائط فصاحة الكلام ان لا يكون على خلاف القانون النحوي المشتهر فيما بين معظم أصحابه، فكيف ذلك اذا كان على خلاف القانون المسلم عند الجميع فعليه لا يصغى لما ذكره بعضهم، و هذا نصه: فان قلت التعبير عن المقصود لا يكون الا بالمركب لفظا او تقديرا فلا يمكن بكلمة. قلت:

بل يمكن اذا كان المقصود التصور، كقولك في حد الانسان «ناطق»- انتهى. اذ من الواضح ان ناطق من قبيل دنف في جواب «كيف زيد».

و كذلك لا يصغى الى ما قاله بعض آخر من انه لا يحتاج الى تمحل تقدير مبتدأ او خبر لها، ليلزم كون المقصود تركيبا اسناديا دائما، و ان كان هو مقتضى الصناعة النحوية- لأن الغرض حاصل بمجرد استقصاء اسمائها مفردة- و هو ان يعرف عددها السامع او الناطق و أسماءها، فاذا استقصيت مصحوبة بعدها فقد عرف عددها و اسماؤها- انتهى.

و أظن ان المتوهم لذلك توهم ذلك من ظاهر كلام القوم في باب تعريف المعرب و في باب الوقف و أمثالهما، و ليس كلامهم في تلك المقامات فيما نحن بصدده، اذ

ما نحن فيه مقام القاء الأجناس على الحاسب على نحو سائر ما يلقى على المخاطب ليفيده ما يفيده الكلام فلا بد فيما يلقى اليه من تقدير حتى يصير مما افاد المستمع فائدة تامة يحسن السكوت عليها.

و أما تلك المقامات المتوهم منها ذلك فنحن نذكر بعضا منها تنويرا للأذهان و تتميما للبيان:

قال الجامي: فالمعرب الذى هو قسم من الاسم المركب- اي الاسم الذي ركب مع غيره تركيبا- يتحقق معه عامله، فيدخل فيه زيد و قائم و هؤلاء في قولك «زيد قائم» و «قام هؤلاء»، بخلاف ما ليس بمركب اصلا من الأسماء المفردة المعدودة، نحو الف باتا زيد عمرو بكر، و بخلاف ما هو مركب مع غيره لكن لا تركيبا يتحقق معه عامله كغلام في «غلام زيد»، فان جميع ذلك من قبيل المبنيات عند المصنف- الى ان قال- اعلم ان صاحب الكشاف جعل الأسماء المعدودة العارية عن المشابهة المذكورة معربة، و ليس النزاع في المعرب الذي هو اسم مفعول من قولك «اعربت الكلمة»، فان ذلك لا يحصل الا باجراء الاعراب على آخر الكلمة بعد التركيب بل في المعرب اصطلاحا، فاعتبر العلامة مجرد الصلاحية لاستحقاق الاعراب بعد التركيب، و هو الظاهر من كلام الامام الهمام عبد القاهر الجرجانى، و اعتبر المصنف مع وجود الصلاحية حصول استحقاق الاعراب بالفعل، و لهذا أخذ التركيب في تعريفه، و أما وجود الاعراب بالفعل في كون الاسم معربا فلم يعتبره احد، و لذلك يقال: لم يعرب الكلمة و هي معربة- انتهى.[1]

و قال الرضى فى شرح الشافية عند قول المصنف «التقاء الساكنين يغتفر في الوقف

---

١ . شرح جامي، باب المعرب وا لمبني، ص١٧.

مطلقا و في المدغم قبله لين سواء في كلمة نحو خويصة و الضالين و تمود الثوب و في نحو ميم قاف عين مما بنى لعدم التركيب وقفا و وصلا» ما هذا نصه: الوقف على ضربين إما ان يكون في نظر الواضع اولا، فالأول في اسماء حروف الهجاء، و انما كانت هذه الأسماء كذلك لأن الواضع وضعها لتعلم بها الصبيان او من يجري مجراهم من الجهال صور مفردات حروف الهجاء، فسمي كل واحد منها باسم اول ذلك الحرف، حتى يقول الصي الف مثلا و يقف هنيهة قدر ما يميزها عن غيرها، ثم يقول با و هكذا الى الآخر، فلا ترى ساكنين ملتقيين في هذه الأسماء الا و أولها حرف لين نحو جيم دال نون، و كذا الأصوات نحو قوس و طبيخ الوقف فيها وضعي لأنها لم توضع لقصد التركيب كما مضى في بابها.

«و الثاني»- ان لا يكون الوقف بنظر الواضع، بل يطرأ ذلك في حال الاستعمال في غير أسماء حروف الهجاء و الأصوات نحو المؤمنون و المؤمنات و الفوت و الميت، و كذا الاسماء المعدودة نحو زيد ثمود سعيد عماد، و ذلك ان الواضع وضعها لينطق بها مركبة تركيب اعراب فيقف عليها المستعمل، أما مع تركيبها مع عاملها نحو «جاءني المؤمنون» او لا مع تركيبها معه نحو «ثمود و زيد».

و الأسماء التي وضعها الواضع لتستعمل مركبة في الكلام على ضربين:

احدهما ما علم الواضع انه يلزمه سبب البناء في التركيب- اعنى مشابهة المبنى- و الثانى ما علم انه لا يلزمه ذلك، ففي الأول جوز وضع بناء بعضه على اقل من ثلاثة نحو من و ما و ذا، و في الثاني لم يجوز ذلك، اذ الثلاثة اقل ابنية المعرب، و أما اسماء حروف الهجاء و الأصوات فمما لم يقصد بوضعها وقوعها مركبة، فلهذا جوز ايضا وضع بعضها على اقل من ثلاثة نحو باتا وصه وسأ، اذ ليست في نظره مركبة، فلا تكون

في نظره معربة.

و اما ان كان اول الساكنين من غير حروف اللين و لا يكون اذن سكون ثانيهما الا للوقف في حال الاستعمال لا بنظر الواضع، فلا بد من تحريك الأول منهما بكسرة مختلسة خفيفة كما ذكرنا، حتى يمكن النطق بالثاني ساكنا نحو عمرو و بكر و بشر.

و 'نما جوز هذا لشبهه بالتقاء الساكنين، لما قلنا ان الوقف لطلب الاستراحة، فيحتمل معه ادنى ثقل و لما استحال اجتماعهما الا مع تحريك الأول، و ان كان بحركة خفيفة، و اختار بعض العرب نقل حركة الحرف الموقوف الى الساكن الأول على التحريك بالكسرة الخفيفة التى اقتضاها الطبع كما ذكرنا لفائدتين: احداهما دفع الضرورة من غير اجتلاب حركة اجنبية، و الثانية ابقاء دليل الاعراب.

لكن فيما اختاره ضعفا من جهة دوران الاعراب على وسط الكلمة، فلذلك اجتنبه اكثر العرب.

قوله «يغتفر في الوقف مطلقا» اي سواء كان اولهما حرف لين كالمؤمنون و المؤمنين و المؤمنات، اولا نحو عمرو بكر، و قد عرفت ان الثانى ليس فيه التقاء الساكنين حقيقة، اذ هو مستحيل فيما اولهما حرف صحيح.

قوله «و في المدغم قبله لين في كلمة» احتراز من نحو ﴿قالُوا اطَّيَّرْنا﴾[1] و «خافى اللّه» و «خافا اللّه».

قوله «خويصة» تصغير خاصة.

قوله «تمود الثوب» فعل ما لم يسم فاعله من «تماددنا الثوب» اي مده بعضنا من بعض.

---

[1] . يس/ ١٨.

قوله «نحو ميم قاف عين» يعنى به التقاء ساكنين سكون ثانيهما لعدم موجب الاعراب، سواء كانت الكلمة من اسماء حروف التهجي كقاف لام ميم او من غيره كمرصاد ثمود عميد، و سواء كان الحرف الأول حرف لين كما ذكرنا اولا كعمرو بكر. و قد ذكرنا أن هذا الأخير شبيه بالتقاء الساكنين و ليس به في التحقيق، و انما جاز التقاء الساكنين في مثل هذا لكون الكلمات مجراة مجرى الموقوف عليه كما يجيء، و ان لم تكن موقوفا عليها.

قوله «وقفا» كما اذا وقفت في كهيعص.

قوله «وصلا» كما يصل عين بصاد في هذه الفاتحة، فسكون اواخرها ليس لأنها كانت متحركة ثم قطعت حركتها لأجل الوقف بل لكونها مبنية على السكون. قال جار اللّه: هي معربة لكنها لم تعرب لعريها عن سبب الأعراب، و هذا منه عجيب، كيف يكون الاسم معربا بلا مقتض للاعراب، و انما قلنا انها لم تكن متحركة بحركة لأن الحركة إما اعرابية، و كيف تثبت الحركة الاعرابية من دون سبب الاعراب الذي هو التركيب مع العامل، و إما بنائية و لا يجوز لأن بناء ما لم يثبت فيه سبب الاعراب اقوى من بناء ما عرض فيه مانع من الاعراب، فينبغي ان يكون اقوى وجهى البناء على اصل البناء، و هو السكون لأن اصل الاعراب الحركة واصل البناء السكون- انتهى.[1]

و إنما اطلنا الكلام في المقام لكونه ذا فائدة مهمة، بل فوائد جمة لمن كان من اهل الفضل و البصيرة و الهمة لا من كان من الذين هم من حيث العلم و الفضل في ابتداء الغاية. و من اللّه التوفيق و الهداية.

(و قول بعضهم «دون كلام فصيح او لفظ بليغ» ليعم المفرد و المركب، سهو

---

١. شرح شافيه، ج٣، ص ٢١٠، دارالكتب العلمية، بيروت.

ظاهر) لأن بلاغة اللفظ غير لازمة في فصاحة المتكلم، فاتيان لفظ «بليـغ» مخـل بهـا لكونه موجبا لتقييدها بقيد غير لازم، فالسبب في تركه كونه مخلا لا كونه موجبـا لعـدم شمول التعريف للمركب، لأن المعلول يستند الى اسبق العلل، و الأسبق في ترك لفـظ «بليغ» كونه قيدا زائدا مخلا بالتعريف لا كونه موجبا لعدم شمول التعريف للمركب.

(فان قلت: هذا التعريف) اي تعريف الفصاحة في المتكلم بالملكة المتقدمة (غير مانع) للأغيار (لصدقه) اي هذا التعريف (على الادراك و الحياة) لأنهما ايـضا- كمـا تقدم آنفا- من الملكات المختصة بذوات الأنفس التي يقتدر بهما علـى التعبيـر عـن المقصود بلفظ «فصيح»، لما هو ظاهر لكـل ذي شـعور ان التعبيـر المـذكور يتوقـف عليهما لا سيما الحياة.

قال القوشجي: الكيفيات النفسانية تفتقر الى الحياة، و هي صفة تقتضي الحـس و الحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا.

و القيد الأخير للتحقيق على ما هو رأي البعض لا للاحتراز، و قيـل قـوة هـى مبـدأ لقوة الحس و الحركة.

(و نحوهما) اي و نحو الادراك و الحياة (مما يتوقف عليه الاقتـدار المـذكور) مـن طول خدمة علمي المعاني و تتبع خواص تراكيب البلغاء، او السليقة التي لا ينالهـا الا الاوحدى مـن المتكلمـين (قلنـا: لا نـسلم ان هـذه) اي الادراك و الحيـاة و نحوهمـا (اسباب بل شروط) و الفرق بينهما ان السبب ما يلزم من وجوده وجـود الـشيء و مـن عدمه عدمه، و الشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط و لا يلزم من وجوده وجـوده، و من المعلوم ان الصادق على الادراك و الحياة و نحوهما هو الاول لا الثاني.

(و لـو سـلم) ان الادراك و الحيـاة و نحوهمـا اسـباب لا شـرائط، (فـالمراد) مـن

«السبب» المفهوم من التعريف (السبب القريب، لأنه السبب الحقيقي المتبادر الى الفهم مما استعمل فيه الباء السببية) و الادراك و الحياة و نحوهما من الأسباب البعيدة التي قد تسمى معدات.

و اعلم ان نظير هذا الاشكال و الجواب ما ذكر في الجامي في تعريف الاعراب، و هذا نصه: «الاعراب ما» اي حركة و حرف «اختلف آخره» اي اخر المعرب من حيث هو معرب «ذاتا او صفة به» اي بتلك الحركة او الحرف، و حين يراد بما الموصولة الحركة او الحرف لا يراد العامل و المقتضى، و لو ابقيت على عمومها خرجا بالسببية المفهومة من قوله «به»، فان المتبادر من السبب هو السبب القريب و العامل و المقتضى من الأسباب البعيدة- انتهى.

«فائدة» قال بعض المحققين في حاشية الجامي عند ختم الكتاب:

اقسام السؤال

السؤال ثلاثة اقسام قوى و متوسط و ضعيف، فالقوى لقائل و المتوسط فان قلت و الضعيف فان قيل. و الجواب ايضا ثلاثة أقسام قوى و متوسط و ضعيف. أما القوى فأجيب و المتوسط فقلت و الضعيف فيمكن- انتهى و ليكن هذا على ذكر منك و احفظه يفدك فيما بعد.

(و البلاغة) في الأصل كما تقدم من الوصول و الانتهاء، يقال «بلغت المكان» اذا انتهيت اليه، و «مبلغ الشىء» منتهاه، و هي في الاصطلاح اذا كان (في الكلام مطابقته) اي الكلام (لمقتضى الحال) في الجملة، اي مطابقته لأي مقتضى من المقتضيات التى يقتضيها الحال لا المطابقة التامة، و هى مطابقته لسائر المقتضيات التى لا يقتضيها الحال اذ لا يشترط ذلك، فاذا اقتضى الحال شيئين كالتقديم و

التعريف مثلا، فروعى احدهما دون الآخر كان الكلام بليغا من هذا الوجه و ان لم يكن بليغا مطلعا. و حينئذ فيستحق توصيفه بالبلاغة بمراعاة احدهما فقط، لكن مراعاتهما ازيد بلاغة لأنها ازيد مطابقة لمقتضى الحال.

و لا يذهب عليك ان كل لغة من اللغات لا تخلو من وصفي الفصاحة و البلاغة المختصين بالألفاظ و المعاني، الا ان للغة العربية مزية على غيرها، لما فيها من التوسعات التي لا توجد في لغة اخرى سواها. و ان شئت ان تعرف صدق هذا المقال فعليك بكتب السعدي و الحافظ الشيرازيين و اشباههما.

و الحاصل: ان الفصاحة و البلاغة يستنبطان بالنظر و قضية العقل من غير ان يتوقف على واضع، بل تؤخذ الفاظ و معان على هيئة مخصوصة يحكم بها العقل و الذوق بمزية من الحسن لا يشاركها فيها غيرها، فان - كل عارف بأسرار الكلام- من أي لغة كانت من اللغات- يعلم ان اخراج الكلام في الفاظ و معاني يلذها السمع و يقبلها ذوو الذوق السليم و الطبع المستقيم خير من اخراجه في الفاظ و معانى قبيحة مستكرهة ينبو عنها السمع و ينفر عنها الذوق و الطبع.

و (المراد بالحال الأمر الداعى الى التكلم على وجه مخصوص- اي الى ان يعتبر مع الكلام الذي يؤدي به اصل المعنى خصوصية ما- و هو) اي الخصوصية، و التذكير باعتبار الخبر، لما تقرر في النحو من ان الضمير بين مرجع له و خبر له جاز مراعاة كل منهما، و الأولى مراعاة الخبر (مقتضى الحال).

و «الخصوصية» بضم الخاء اصله مصدر كالقعود، و المصدر اذا لحقته ياء النسبة صار وصفا، و يجوز الفتح ايضا. قال في المصباح: خصصته بكذا أخصه خصوصا من باب قعد. و خصوصية بالفتح و الضم لغة: اذا جعلته له دون غيره- انتهى.

و قال بعضهم: الخصوص بالفتح صفة كضروب و اكول و صبور، و الصفة اذا لحقتها ياء النسبة صارت مصدرا كالضاربية و المضروبية- انتهى.

(مثلا: كون المخاطب منكرا للحكم حال يقتضي تأكيده) اي تأكيد الحكم (و التأكيد مقتضاها) اي مقتضى الحال.

(و معنى مطابقته) اي الكلام (له) اي لمقتضى الحال (ان الحال ان اقتضى التأكيد كان الكلام مؤكدا، و ان اقتضى الاطلاق) اي عدم التأكيد (كان) الكلام (عاريا عن التأكيد، و هكذا ان اقتضى) الحال (حذف المسند اليه حذف) المسند اليه (و ان اقتضى) الحال (ذكره) اي المسند اليه (ذكر) المسند اليه (الى غير ذلك من التفاصيل) الآتية (المشتمل عليها) اي التفاصيل (علم المعاني).

و هذا قريب مما في المفتاح، و هذا نصه: اعلم ان علم المعاني هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الافادة و ما يتصل بها من الاستحسان و غيره، ليحترز بالوقوف عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره، و اعنى بتراكيب الكلام التراكيب الصادرة عمن له فضل تمييز و معرفة، و هي تراكيب البلغاء، لا الصادرة عمن سواهم لنزولها في صناعة البلاغة منزلة اصوات حيوانات تصدر عن محالها بحسب ما يتفق.

و اعني بخاصية التركيب ما يسبق منه الى الفهم عند سماع ذلك التركيب جاريا مجرى اللازم له، لكونه صادرا عن البليغ لا لنفس ذلك التركيب من حيث هو هو او لازما له لما هو هو حينا.

و اعنى بالفهم فهم ذوي الفطرة السليمة، مثل ما يسبق الى فهمك من تركيب «ان زيدا منطلق» اذا سمعته عن العارف لصياغة الكلام من ان يكون مقصوداً به نفى الشك او رد الانكار، أو من تركيب «زيد منطلق» من انه يلزم مجرد القصد الى الاخبار، او من

نحو «منطلق» بترك المسند اليه من انه يلزم ان يكون المطلوب به وجه الاختصار، مع افادة لطيفة مما يلوح بها مقامها، و كذا اذا لفظ بالمسند اليه، و هكذا اذا عرف او نكر او قيد او اطلق او قدم أو أخر، على ما يطلعك على جميع ذلك شيئا فشيئا مساق العلمين انشاء اللّه تعالى- انتهى.[١]

و ليعلم ان للمتقدمين في البلاغة رسوم و تعاريف، قيل «لمحة دالة» و قيل «معرفة الوصل من الفصل» و قيل «الايجاز من غير عجز و الاطناب من غير خطل» و قيل «اختيار الكلام و تصحيح الاقسام» و قيل «قليل يفهم و كثير لا يسأم» و قيل «الاشارة الى المعنى بلمخة تدل عليه» و قيل «الايجاز مع الافهام و التصرف من غير اضجار» و قيل «ادراك المطالب و اقناع السامع» و قيل «تصحيح الأقسام و اختيار الكلام» و قيل «وضوح الدلالة و انتهاز الفرصة و حسن الاشارة» و قيل «قول تضطر العقول الى فهمه بأيسر العبارة» و قال بعض اهل الهند «هي النظر بالحجة و المعرفة بمواقع الفرصة» و قيل «اجاعة اللفظ باشباع المعنى» و قيل «معان كثيرة في الفاظ قليلة، و هي اصابة المعنى و حسن الايجاز» و قال الخليل «كلمة تكشف عن البغية» و قيل «ابلاغ المتكلم حاجته بحسن افهام السامع» و قيل «ان تفهم المخاطب بقدر فهمه من غير تعب عليك» و قيل «حسن العبارة مع صحة الدلالة» و قيل «دلالة اول الكلام على آخره و ارتباط آخره بأوله» و قيل «القوة على البيان مع حسن النظام» و قيل «البلاغة ما قرب طرفاه و بعد منتهاه» و قال ارسطو «البلاغة حسن الاستعارة» و قيل «اصابة المعنى و قصد الحجة» و قيل «هي الجزالة و الاطالة» و قيل «تقصير الطويل و تطويل القصير» و قيل «اهداء المعنى الى الغلب في احسن صورة من اللفظ».

---

١ . مفتاح العلوم، ص ٢٤٧.

و الظاهر ان اكثر هذه العبارات انما قصدوا- بها ذكر اوصاف للبلاغة و لم يقصدوا حقيقة التعريف و الرسم، و اوضح من كل ذلك ما قاله ابن خلدون في كتابه العبر، و هذا نصه: اعلم ان اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة، اذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعانى وجودتها و قصورها بحسب تمام الملكة و نقصانها، و ليس ذلك بالنظر الى المفردات و انما هو بالنظر الى التراكيب، فاذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة و مراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال بلغ المتكلم حينئذ الغاية من افادة التكلم مقصوده للسامع، و هذا هو معنى البلاغة- انتهى.[١]

و لا يذهب عليك ان هذا الأمر بعيد المنال كثير الاشكال، يحتاج الى لطف قريحة و شهامة خاطر و ذوق سليم و طبع مستقيم و الاعانة من السميع العليم، ذلك فضل اللّه يؤتيه من يشاء و اللّه ذو الفضل العظيم.

(مع فصاحته- اي فصاحة الكلام- فان البلاغة) في الكلام (انما يتحقق عند تحقق الأمرين) اي المطابقة و الفصاحة.

(و هو- اي مقتضى الحال- مختلف، فان مقامات الكلام متفاوتة) و قد تقدم اختلاف مقام التصريح، كقصة مريم ﴿قد أَحْصَنَتْ فَرْجَها﴾[٢] و عدمه كقوله تعالى ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ﴾[٣] (الحال و المقام متقاربا المفهوم) بل متحدان ذاتا، لأن

---

١ . مفتاح العلوم، ٧٠ - ٧١.

٢ . الانبياء/ ٩١.

٣ . االبقره/ ٢٣١.

كلا منهما عبارة عن الأمر الداعي الي ان يعبر مع الكلام الذي يؤدي به اصل المعنى خصوصية ما.

(و التغاير) و الفرق (بينهما اعتباري، فان الامر الداعي مقام) اي مكان (باعتبار توهم كونه) اي الأمر الداعي (محلا) و مكانا (لورود الكلام فيه) اي في ذلك المحل و المكان (على خصوصية ما) اي التأكيد و عدمه و نحوهما، كما قيل بالفارسية «هر سخن جائي و هر نكته مقامى دارد».

(و) هو اي الامر الداعي ايضا (حال) اي زمان (باعتبار توهم كونه) اي الأمر الداعي (زمانا له) اي لورود الكلام فيه- اي في ذلك الزمان- على خصوصية من تلك الخصوصيات- اي التأكيد و عدمه- و نحوهما.

و الحاصل: ان الأمر الداعي لورود الكلام على خصوصيه ما من الخصوصيات اذا توهم فيه كونه محلا لذلك الكلام يسمى «مقاما» و اذا توهم فيه كونه زمانا يسمى «حالا».

و انما عبر الشارح بالتوهم لأن الامر الداعي ليس مكانا و لا زمانا حقيقة، و انما جعل كذلك توهما و تخييلا. و وجه ذلك التوهم و التخييل انه لا بد لذلك الأمر الداعي الى ورود الكلام على تلك الخصوصية من مكان و زمان يقع فيهما، و هو مطابق للمكان الذي يقع فيه و للزمان الذي يقع فيه، اي انه بقدرهما لا يزيد عليهما و لا ينقص عنهما، فباعتبار مطابقته للمكان يتوهم انه مكان فيسمى «مقاما»، و باعتبار مطابقته للزمان يتوهم انه زمان فيسمى «حالا».

و انما اختير لفظ «المقام» و «الحال» دون غيرهما من اسماء الأمكنة و الأزمنة كالمجلس و الماضي و الاستقبال لأن البلغاء و الخطباء كانوا في الصدر الأول

يتكلمون بما عندهم من اشعار و خطب و هم قائمون، فأطلق «المقام» على الامر الداعي لأنهم يلاحظونه في محل قيامهم و يراعون حال المخاطبين في ذلك المقام لا حالهم قبل ذلك المقام او بعده، و لأن زمان الحال اوسط الأزمنة الثلاثة و خير الأمور اوسطها فناسب ان يطلق على الأمر الداعي «الحال».

هذا كله على ما يقتضيه عبارة الشارح من كون المقام اسم مكان من قام يقوم، و كون الحال بمعنى الزمان الحاضر الذي هو احد الأزمنة الثلاثة.

و لا يبعد ان يكون مراد الخطيب من المقام الرتبة و الدرجة كما يقرب ذلك قوله الآتي «و ارتفاع شأن الكلام» الخ. و من الحال ما عليه المخاطب من الحالات و الصفات، اعنى الانكار و عدمه و نحوهما.

و انما سمى الأمر الداعي «مقاما» لأن مراتب الكلام و درجاته تتفاوت بمطابقته لحال المخاطب زيادة و نقصانا، فكلما زادت المطابقة زادت مرتبته و درجته و اذا نقصت نقصت، كما ان مراتب افراد الرجال و درجاتهم كذلك، و سمى الامر الداعى «حالا» لأنه مما يتغير و يتبدل كسائر حالات المخاطبين من فرح و حزن و غضب و رضا و نحوها. فتدبر جيداً.

(و أيضا) بينهما- اي بين الحال و المقام- فرق من وجه آخر و هو ان (المقام يعتبر اضافته) غالبا (الى المقتضى) بالفتح (فيقال مقام التأكيد و) مقام (الاطلاق و) مقام (الحذف و) مقام (الاثبات) و غير ذلك، كمقام التعريف و مقام التنكير و غيرهما (و) أما (الحال) فيعتبر اضافته غالبا (الى المقتضي) بالكسر، اي الأمر الداعي (فيقال «حال الانكار» و «حال خلو الذهن» و غير ذلك) كحال تردد المخاطب و حال علم المخاطب بأحد اجزاء الجملة و نحوهما من الحالات التي ستفصل في المباحث

الآتية في المعاني.

اذا تمهد ما تقدم من كون الحال و المقام متعاربا المفهوم و كيفية تغايرهما بالاعتبار (فعند تفاوت المقامات يختلف مقتضيات المقام، ضرورة ان الاعتبار اللائق بهذا المقام) كالتأكيد اللائق بمقام ورود الكلام مؤكدا في حال كون المخاطب منكرا مثلا (غير الاعتبار اللائق بذلك) المقام الآخر، كالاطلاق اللائق بمقام ورود الكلام مطلقا، و من دون تأكيد في حال كون المخاطب خالي الذهن من الحكم و التردد فيه مثلاً.

و الحاصل: ان الاعتبار اللائق بمقام غير الاعتبار اللائق بمقام غير ذلك المقام (و اختلافها) اي اختلاف مقتضيات المقام، اي اختلاف الاعتبارات اللائقة بكل فرد فرد من المقامات (عين اختلاف مقتضيات الاحوال) لكون الاولى عين الثانية.

(ثم) هذا من قبيل الشرح قبل المتن بالنسبة الى ما يأتي من قول الخطيب «اعنى فمقام كل من الاطلاق» الخ (شرع) الخطيب في المتن الآتي (في تفصيل) ما اجمله أولاً في المتن المتقدم من (تفاوت المقامات) حالكون ذلك التفصيل (مع اشارة اجمالية الى ضبط مقتضيات الاحوال، بيان ذلك) التفصيل و الاشارة الاجمالية: (ان مقتضى الحال كما) تقدم اجمالا و (سيجيء) مفصلاً (اعتبار مناسب للحال و المقام) و قد عرفت المراد منهما (و هو) اي الاعتبار المناسب ثلاثة اقسام: الاول (إما ان يكون) الاعتبار المناسب (مختصا بأجزاء الجملة) الواحدة، و الثانى (او) يكون مختصا (بالجملتين فصاعدا) و الثالث (او لا يختص بشيء من ذلك) المذكور من الجملة الواحدة او الجملتين فصاعدا.

(أما الاول) اي الاعتبار المناسب المختص بأجزاء الجملة الواحدة (فيكون راجعا:

إما الى نفس الاسناد) و هو- كما يأتي في اول الباب الاول- الحكم بمفهوم لمفهوم آخر بأنه ثابت له او منفي عنه.

و اختار الشارح هناك بأنه ضم كلمة او ما يجري مجراها الى الأخرى بحيث يفيد الحكم بأن مفهوم احداهما ثابت لمفهوم الأخرى او منفى عنه، و يأتى الكلام في ان أي من التعريفين اولى هناك انشاء اللّه تعالى. (ككونه) اي الاسناد (عاريا عن التأكيد او) كونه (مؤكدا) إما (استحسانا أو وجوبا) إما (تأكيدا واحدا أو) تأكيدا (أكثر) من واحد (أو) يكون ذلك الاعتبار (الى المسند اليه) اي الى المبتدأ أو الفاعل (ككونه) اي المسند اليه (محذوفا أو ثابتا) أي مذكورا (معرفا أو منكرا مخصوصا) اي نكرة مخصصة بأحدى المخصصات المسوغة للابتداء بالنكرة (أو غير مخصوص) كذلك، و ككون المسند اليه (مصحوبا بشيء من التوابع) الخمسة (أو غير مصحوب) بشيء منها، و ككون المسند اليه (مقدما أو مؤخرا)، و ككون المسند اليه (مقصورا) أي محصورا (على المسند اليه) أي على الذى اسند اليه، أي إلى المسند اليه. حاصله: ان يكون المبتدأ منحصرا في الخبر نحو «ما زيد الا قائم» (أو غير مقصور، الى غير ذلك) من الاعتبارات الراجعة الى المسند اليه.

(أو) يكون ذلك الاعتبار المناسب المختص بأجزاء الجملة الواحدة راجعا (الى المسند كما ذكر) فى المسند اليه، فيكون المسند ايضا مثله في الأمور المذكورة: من كونه محذوفا أو ثابتا معرفا أو منكرا- الى آخر ما ذكر في المسند اليه، فجميع هذه الأمور تجري في المسند (مع زيادة كونه) أي المسند (مفردا فعلا) كان ذلك المفرد أو غيره (أو) كونه اي المسند (جملة اسمية) كانت (أو فعلية أو) كونه (ظرفية أو) جملة (شرطية) مع زيادة كونه- اي المسند- (مقيدا بمتعلق) من المتعلقات التى يأتي

تفصيلها في الباب الرابع انشاء اللّه تعالى (او غير مقيد) بذلك (على ما سيفصل) كل واحد من الأمور المذكورة في الباب المختص به مع الأمثلة، فذكرها ههنا تطويل بلا طائل، و كذلك القسمين الآخرين.

(و أما الثاني) أي الاعتبار المناسب المختص بالجملتين فصاعدا (فكوصل الجملتين او فصلهما) و سيأتى تفصيل ذلك مع أمثلته في الباب السابع انشاء اللّه تعالى، مع شرح و توضيح منا ان ساعدنا التوفيق لذلك.

(و أما الثالث) أي الاعتبار المناسب غير المختص بشيء من الجملة الواحدة و الجملتين (فكالمساواة و الايجاز و الاطناب على الوجوه المذكورة في بابه) مع أمثلتها.

(و هذا) البيان و تقسيم الاعتبار المناسب و ذكر ما يخص بكل واحد من الأقسام (حديث اجمالي يفّصله علم المعانى) كلا في بابه و محله المناسب المعدله.

(اذا تمهد هذا) الحديث الاجمالي (فنقول: مقام التنكير- اي المقام الذي يناسبه تنكير المسند اليه أ و المسند نحو «رجل في الدار قائم» و «زيد قائم» يباين مقام تعريفه) أي تعريف المسند اليه أو المسند نحو «زيد قائم» و «زيد القائم» (و مقام اطلاق الحكم) أي الاسناد (أو) مقام اطلاق (التعلق) اي تعلق المسند ان كان فعلا أو شبهه بمعموله- اي فاعله او مفعوله- (او) اطلاق (المسند اليه أو المسند أو) اطلاق (متعلقه) أي متعلق المسند (يباين مقام تقييده) اي تقييد كل واحد من الأشياء الخمسة (بمؤكد أو اداة قصر أو تابع أو شرط أو مفعول أو ما أشبهه) كالحال و التمييز و نحوهما.

و بعبارة واضحة: مقام اطلاق الحكم- اي الاسناد- اي مقام خلوه من المقيدات

نحو «زيد قائم» يباين مقام تقييده بمؤكد نحو «ان زيدا قائم» أو بأداة قصر نحو «ما زيد قائم» أو «انما زيد قائم» و مقام اطلاق التعلق- اي تعلق المسند- بمعموله نحو «ضربت زيدا» يباين مقام تقييده- اي التعلق- بمؤكد أو أداة قصر نحو «لأضربن زيدا» و نحو «و اللّه ضربت زيدا» اذا كان المراد بنون التأكيد و القسم تأكيد تعلق الضرب بزيد لا تأكيد وقوع الضرب من المتكلم، و الا كانا تأكيدين للحكم، و نحو «ما ضربت الا زيدا» اذا كان المراد قصر تعلق الضرب بزيد دون غيره- فتأمل جيداً.

و مقام اطلاق المسند اليه أو المسند نحو «زيد عالم» يباين مقام تقييد المسند اليه أو المسند بتابع نحو «زيد الفقيه عالم عادل» أو «رجل عادل».

و مقام اطلاق المسند يباين مقام تقييده بشرط نحو «زيد عادل حقا ان كان مخالفا لهواه».

و مقام اطلاق المسند اليه نحو «جاء الضارب» يباين مقام تقييده بمفعول نحو «جاء الضارب زيدا».

و مقام اطلاق المسند نحو «زيد ضارب» يباين مقام تقييده بمفعول نحو «زيد ضارب عمرا».

و مقام اطلاق متعلق المسند اليه نحو «جاء الضارب زيدا» يباين مقام اطلاقه نحو «جاء الضارب زيدا الطويل».

و مقام اطلاق متعلق المسند نحو «رأيت ضاربا» يباين مقام تقييده نحو «رأيت ضاربا عمرا».

و مقام اطلاق المسند اليه نحو «جاء زيد» يباين مقام تقييده بحال أو تمييز نحو «جاء زيد راكبا و طاب نفسا».

و مقام اطلاق متعلق المسند نحو «ركبت الفرس» يباين مقام

تقييده بحال أو تمييز نحو «ركبت الفرس مسرجا» و «اشتريت عشرين كتابا». و اذا أحطت خبرا بما مثلنا يسهل عليك ما لم نمثل.

(و مقام تقديم المسند اليه) نحو «زيد قائم» (او) تقديم (المسند) نحو «قام زيد» و نحو «كان قائما زيد» (أو) تقديم (متعلقاته) أي متعلقات المسند نحو «زيدا ضربت» و «راكبا جئت» (يباين مقام تأخيره) أي تأخير كل واحد من المذكورات الثلاثة، و الأمثلة واضحة.

(و كذا مقام ذكره) أي ذكر كل واحد من المذكورات الثلاثة كالأمثلة الثلاثة المتقدمة آنفا (يباين مقام حذفه) أي حذف كل واحد من هذه الأمور الثلاثة، و الامثلة ايضا واضحة.

(و هذا) اي قوله «بيان ذلك» (معنى قوله) أي قول الحطيب و هو (فمقام كل من الاطلاق و التنكير و التقديم و الذكر يباين مقام خلافه- اي خلاف كل) واحد (منها).

الى هنا كان كلام الخطيب اشارة الى القسم الأول- أي ما يكون مختصا بأجزاء الجملة الواحدة-.

توضيح بيان الخطيب

(و انما فصل) الخطيب (قوله: و مقام الفصل) و هو كما يأتي في بابه عدم تعاطف الجملتين أو أكثر (يباين مقام الوصل) و هو تعاطف الجملتين فصاعدا لمناسبة كما يأتي ايضا في بابه (لأمرين:

أحدهما التنبيه على انه) اي مقام الفصل و الوصل- أي بيانهما- أي معرفة مقام كل واحد منهما (باب عظيم الشأن رفيع القدر حتى حصر بعضهم البلاغة على معرفة

الفصل و الوصل).

قال في المفتاح، و انها لمحك البلاغة، و منتقد البصيرة، و مضمار النظار، و متفاضل الأنظار، و معيار قدر الفهم، و مسبار غور الخاطر، و منجم صوابه و خطائه، و معجم جلائه و صدائه، و هي التي اذا طبقت فيها المفصل شهدوا لك من البلاغة بالقدح المعلى، و ان لك في ابداع وشيها اليد الطولى، و هذا فصل له فضل احتياج الى تقرير واف و تحرير شاف- انتهى.[1]

و قال في دلائل الاعجاز: ان العلم بما ينبغى ان يصنع في الجمل من عطف بعضها على بعض أو ترك العطف فيها و المجيء بها منثورة تسنأنف واحدة منها بعد اخرى من اسرار البلاغة، و مما لا يتأتى لتمام الصواب فيه الا للأعراب الخلص و الأقوام طبعوا على البلاغة و اتوافيا من المعرفة في ذوق الكلام هم بها أفراد، و قد بلغ من قوة الأمر في ذلك انهم جعلوه حدا للبلاغة، فقد جاء عن بعضهم انه سئل عنها؟

فقال: معرفة الفصل من الوصل ذلك لغموضه و دقة مسلكه، و انه لا يكمل لاحراز الفضيلة فيه احد إلا أكمل لسائر معانى البلاغة- انتهى و أظن قويا ان قول التفتازاني «حتى حصر بعضهم» الخ اشارة الى ذلك.

و الأمر (الثانى انه من الأحوال المختصة بأكثر من جملة) واحدة (و) انما (فصل) الخطيب (قوله و مقام الايجاز) و هو كما يأتي في بابه «اداء المقصود بأقل من عبارة المتعارف» أو «بأقل مما يقتضيه المقام» و يأتي الفرق بين المعنيين و النسبة بينهما مع توضيح منا في بابه انشاء اللّه تعالى.

(يباين مقام خلافه) اي خلاف الايجاز (أى الاطناب و المساواة) و الأول اداء

---

١ . مفتاح العلوم، ص٧٠ - ٧١.

المقصود بأزيد من عبارة المتعارف أو بأزيد مما يقتضيه المقام، و سيجيء الفرق و النسبة بينهما ايضا في بابه مع توضيح منا ان ساعدنا التوفيق لذلك. و الثاني- اي المساواة- اداء المقصود بعبارة المتعارف او بما يقتضيه المقام لا اقل و لا ازيد، و سيجيء فيهما ايضا الكلام في بابه مع توضيح منا حسب ما يقتضيه المقام انشاء اللّه الملك العلام.

(لكونه) اي مقام كل واحد من هذه الثلاثة (غير مختص بجملة) واحدة (أو جزئها) أي جزء الجملة الواحدة، فانه يجري في أزيد من جملة واحدة أيضا، كقوله تعالى حكاية عن زكرياعليه السلام ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً﴾[1] فانه اطناب بالنسبة الى المتعارف، و هو قولنا «يا رب قد شخت» لكنه ايجاز بالنسبة الى ما يقتضيه المقام، لأنه مقام بيان انقراض الشباب و المام المشيب، فينبغي ان يبسط فيه الكلام غاية البسط و يبلغ في ذلك كل مبلغ ممكن، و الى ما ذكر اشار في المفتاح بقوله: سواء كانت القلة و الكثرة راجعة الى الجمل او الى غير الجمل.

(و لأنه باب عظيم الشأن كثير المباحث، و قد اشار في المفتاح) في القانون الأول فيما يتعلق بالخبر (الى تفاوت مقام الايجاز و الاطناب بقوله: و لكل حد ينتهي اليه) اي الى ذلك الحد (الكلام مقام)- انتهى كلام المفتاح. و سننقل كلامه بتمامه عند قول الشارح «هكذا ينبغى» الخ.

و لفظة «حد» في كلامه مضاف اليه للفظة «كل»، و جملة «ينتهى» صفة له، و لفظة «كل» خبر مقدم، و «مقام» في كلامه مبتدأ مؤخر على طريقة «عندي درهم» و «لي وطر»، و الضمير المجرور في «اليه» راجع الى «الحد» فتبصر و لا تغفل.

---

١. مريم/ ٤.

(فان لكل من الايجاز و الاطناب لكونهما نسبيين) كما نبينه بعيد هذا (حدودا و مراتب متفاوتة و مقام كل) واحد من تلك الحدود و المراتب (يباين مقام الآخر) قال في الفن الرابع من المفتاح: أما الايجاز و الاطناب فلكونهما نسبيين لا يتيسر الكلام فيهما الا بترك التحقيق و البناء على شيء عرفي، مثل جعل كلام الأوساط على مجرى متعارفهم في التأدية للمعاني فيما بينهم، و لا بد من الاعتراف بذلك مقيسا عليه و لنسمه متعارف الأوساط، و انه في باب البلاغة لا يحمد و لا يذم، فالايجاز هو اداء المقصود من الكلام بأقل من عبارات متعارف الأوساط، و الاطناب هو اداؤه بأكثر من عباراتهم، سواء كانت القلة أو الكثرة راجعة الى الجمل أو الى غير الجمل- انتهى و سيأتى من الخطيب نقل هذا الكلام في اول الباب الثامن بتغيير ما.

قال في المثل السائر: الايجاز حذف زيادات الكلام، و هذا نوع من الكلام شريف لا يتعلق به الا فرسان البلاغة من سبق الى غايتها و ما صلى و ضرب في أعلى درجاتها بالقدح المعلى، و ذلك لعلو مكانه و تعذر امكانه، و النظر فيه انما هو الى المعاني لا الى الألفاظ، و لست اعني بذلك ان تهمل الألفاظ بحيث تعرى عن ارصافها الحسنة بل اعني ان مدار النظر في هذا النوع انما يختص بالمعانى، فرب لفظ قليل يدل على معنى كثير، و رب لفظ كثير بدل على معنى قليل.

و مثال هذا كالجوهرة الواحدة بالنسبة الى الدراهم الكثيرة، فمن ينظر الى طول الألفاظ يؤثر الدراهم لكثرتها، و من ينظر الى شرف المعانى يؤثر الجوهرة الواحدة لنفاستها. و لهذا سمى النبي صلّى اللّه عليه و آله الفاتحة أم الكتاب، و اذا نظرنا الى مجموعها وجدناه يسيرا، و ليست من الكثرة الي غاية تكون بها أم البقرة و آل عمران و غيرهما من السور الطوال، فعلمنا حينئذ ان ذلك لامر يرجع الي معانيها- انتهى.

(و كذا خطاب الذكي مع خطاب الغبي، فان مقـام الأول يبـاين مقـام الثـانى، فـان الذكى يناسبه من الاعتبارات اللطيفة و المعانى الدقيقة الخفية ما لا يناسب الغبي) فان خطاب الغبي يستدعى تطويلا و اشباعا لا يقتضيه خطاب الذكى، بل ربما يكره سـمع الذكى ذلك التطويل و الاشباع.

(و كان الأنسب ان يذكر مع الغبي الفطن، فان الذكاء) كما يأتي في الفن الثاني في باب التشبيه حدة الفؤاد، و هي (شدة قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء) و قيل «هو ان يكون سرعة انتاج القضايا او سهولة استخراج النتـائج ملكـة للـنفس كـالبرق اللامـع الخاطف بواسطة كثرة مزاولة المقدمات المنتجة» و الظاهر ان مآل التعريفين واحد.

قال في المجمع: الذكى على فعيل الشخص المتصف بذلك.

(و تسمى هذه القوة الذهن) و هي حاصلة للغبى ايضا، فالغنى ايضا يقال الـذكى، فهو قسم للذكى لا قسيم له (و) ذلك (لأن جودة تهيؤها) اي تهيوء تلك القوة المسماة بالذهن (لتصور ما يرد عليها من الغير الفطنة، و الغباوة عدم الفطنة عمـا مـن شـأنه ان يكون فطنا، فمقابل الغبى هو الفطن) لا الذكى، فان النسبة بين الذكى و الغبى العمـوم المطلق، فذكر الذكى مع الغبى مساوق لجعل الخاص مقـابلا للعـام و ذلـك مـساوق لجعل قسم الشيء قسيما له بل عينه. و أما الغبي و الفطـن فهمـا متقـابلان، و التقابـل بينهما تقابل العدم و الملكة، فهما قسيمان، فلذلك كان الأنسب ان يـذكر مـع الغبـي الفطن.

و أما قول الفاضل المحشي «من ان الظاهر ان الذكاء على ما ذكره الـشارح اخـص من الفطانة» فهو من سقطات القلم ان لم يكن من زلات القـدم، اذ مـا ذكـره الـشارح ظاهر بل صريح بأن الأمر بعكس ما استظهره- فتأمل جيداً.

(و لكل كلمة مع صاحبتها- اي مع كلمة اخرى) او مع ما في حكم كلمة اخرى- (صوحبت معها مقام ليس لها مع ما يشارك تلك الصاحبة في اصل المعنى. مثلا: الفعل الذى قصد اقترانه بالشرط فله مع كل من ادوات الشرط مقام) يناسب ذلك التركيب (ليس) ذلك المقام (له مع) كل من ادوات الشرط (الاخر).

و الحاصل: ان الفعل الذي قصد اقترانه بأداة الشرط له مع «ان» مقام ليس ذلك المقام مناسبا له مع «اذا» فله مع ان مقام و هو الشك و له مع اذا مقام و هو الجزم.

(و) كذلك (لكل من ادوات الشرط مثلا مع) الفعل (الماضى مقام ليس) ذلك المقام (له) اي لكل من ادوات الشرط (مع) الفعل (المضارع).

و الحاصل: ان لأن الشرطية مثلا مع الماضى مقام ليس ذلك المقام لها مع المضارع، و سيأتى تفصيل ذلك في باب احوال المسند عند قول الخطيب «و لا بد من النظر ههنا في ان و لو و اذا» الخ انشاء اللّه تعالى.

(و كذا كلمات الاستفهام) فالفعل الذى قصد اقترانه بكلمات الاستفهام فله مع هل مثلا مقام ليس له ذلك المقام مع الهمزة، و كذلك لكل من كلمات الاستفهام مع الفعل الماضي مقام ليس لها ذلك المقام مع الفعل المضارع. و بعبارة اخرى: لقولنا «هل جاء زيد» مقام ليس ذلك المقام لقولنا «هل يجيء زيد» حسب ما يبين في باب الانشاء مع توضيح منا انشاء اللّه تعالى.

(و) كذلك (المسند اليه كزيد مثلا له مع المسند المفرد اسما) كان ذلك المسند المفرد كقائم في «زيد قائم» و في «زيد قائم ابوه» و كذلك «ما قائم زيد» و «اقائم الزيدان» او «الزيدون» (او فعلا ماضيا) كان ذلك المسند المفرد «كقام زيد» (او مضارعاً) نحو «يقوم زيد» (مقام، و مع الجملة الاسمية) نحو «زيد ابوه قائم» (و

الفعلية) نحو «زيد يقوم» و «زيد قام ابوه» (او الشرطية) نحو «زيد إن قام فأنا اقوم» (او الظرفية) نحو «زيد في الدار» و نحو «زيد امامك» (مقام آخر) كما يأتي تفصيل ذلك في باب المسند انشاء اللّه تعالى.

و انما جعلنا جميع الأمثلة المذكورة من أقسام الكلمة الصاحبة المذكورة في كلام الخطيب مع كون بعضها كلاما لا كلمة (اذ المقصود بالصاحبة) المذكورة في كلام الخطيب (الكلمة الحقيقية او ما في حكمها).

قال الجامي في شرح كلام ابن الحاجب «الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد»: و حيث كانت الكلمتان اعم من ان تكونا كلمتين حقيقة او حكما دخل في التعريف مثل «زيد ابوه قائم» او «قام ابوه» أو «قائم ابوه» فان الاخبار فيها- مع انها مركبات- في حكم الكلمة المفردة اعنى «قائم الأب»- انتهى.[1]

(و ايضا له) اي للمسند اليه (مع المسند السببي مقام و مع الفعلي مقام آخر) و سيأتي بيان السببي و الفعلى في باب إفراد المسند انشاء اللّه تعالى.

(الى غير ذلك) من المزايا و الخصوصيات و مقتضيات الأحوال التى يتفاوت مقام كل منها عن مقام الآخر علي ما سيفصل في المباحث الآتية في الأبواب الثمانية المشتمل عليها علم المعانى.

(هكذا ينبغي ان يتصور هذا المقام) اي قول الخطيب، فمقام كل من الاطلاق الى قوله «و لكل كلمة مع صاحبتها مقام»، و هذا ابتهاج منه بأنه احسن التأدية في شرح كلام الخطيب، و هو عبارة اخرى لما اورده في المفتاح فى القانون الأول مع تغيير و اسقاط ما، و هذا نصه: و اذ قد عرفت ان الخبر يرجع الى الحكم بمفهوم لمفهوم- و

---

١ . شرح الجامي، الطبعة التركيه، ص ٧.

هو الذي نسميه الاسناد الخبري كقولنا «شيء ثابت» و «شيء ليس ثابتا» فأنت في الأول تحكم بالثبوت للشيء و في الثاني باللاثبوت للشيء- عرفت ان فنون الاعتبارات الراجعة الى الخبر لا تزيد على ثلاثة: فن يرجع الى الحكم، و فن يرجع الى المحكوم له و هو المسند اليه، و فن يرجع الى المحكوم به و هو المسند.

أما الاعتبار الراجع الى الحكم في التركيب من حيث هو حكم من غير التعرض لكونه لغويا او عقليا. فان ذلك وظيفة بيانية» فككون التركيب تارة غير مكرر و مجردا عن لام الابتداء، و ان المشبهة بالفعل و القسم و لامة و نوني التأكيد كنحو «زيد عارف» و اخرى مكررا او غير مجرد كنحو «عرفت عرفت» و «لزيد عارف» و «ان زيدا عارف» و «ان زيدا لعارف» و «و اللّه لقد عرفت» او «لأعرفن» في الاثبات، و في النفى كون التركيب غير مكرر و مقصورا على كلمة النفى مرة كنحو «ليس زيد منطلقا» و «ما زيد منطلقا» و «لا رجل عندي»، و مرة مكررا كنحو «ليس زيد منطلقا ليس زيد منطلقا»، و غير مقصور على كلمة النفى كنحو «ليس زيد بمنطلق» و «ما ان يقوم زيد» و «و اللّه ما زيد قائما»، فهذه ترجع الى نفس الاسناد الخبرى.

و أما الاعتبار الراجع الى المسند اليه في التركيب من حيث هو مسند اليه من غير التعرض لكونه حقيقة او مجازا فككونه محذوفا كقولك «عارف» و انت تريد زيد عارف، او ثابتا معرفا من احد المعارف و ستعرفها مصحوبا بشيء من التوابع او غير مصحوب مقرونا بفصل او غير مقرون او منكرا مخصوصا او غير مخصوص مقدما على المسند او مؤخرا عنه.

و أما الاعتبار الراجع الى المسند من حيث هو مسند ايضا فككونه متروكا او غير متروك، و كونه مفردا أو جملة، و في افراده من كونه فعلا او اسما منكرا أو معرفا مقيدا

كل من ذلك بنوع قيد او غير مقيد، و في كونه جملة من كونها اسمية او فعلية او شرطية او ظرفية، و كونه مقدما او مؤخراً.

هذا اذا كانت الجملة الخبرية مفردة أما اذا انتظمت مع اخرى فيقع اذ ذاك اعتبارات سوى ما ذكر فن رابع، و لا يتضح الكلام في جميع ذلك اتضاحه الا بالتعرض لمقتضى الحال» فبالجري ان لا نتخذه ظهريا فنقول و اللّه الموفق للصواب:

لا يخفى عليك ان مقامات الكلام متفاوتة: فمقام التشكر يباين مقام الشكاية، و مقام التهنئة يباين مقام التعزية، و مقام المدح يباين مقام الذم، و مقام الترغيب يباين مقام الترهيب، و مقام الجد في جميع ذلك يباين مقام الهزل، و كذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الانكار، و مقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الانكار، و جميع ذلك معلوم للبيب، و كذا مقام الكلام مع الذكي يغاير مقام الكلام مع الغبى، و لكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر.

ثم اذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبتها مقام، و لكل حد ينتهي اليه الكلام مقام، و ارتفاع شأن الكلام في باب الحسن و القبول و انحطاطه في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق به، و هو الذي نسميه «مقتضى الحال»، فان كان مقتضى الحال اطلاق الحكم فحسن الكلام تجريده عن مؤكدات الحكم، و ان كان مقتضى الحال بخلاف ذلك فحسن الكلام تحليه بشيء من ذلك بحسب المقتضى ضعفاً و قوة، و ان كان مقتضى الحال طي ذكر المسند اليه فحسن الكلام تركه، و ان كان المقتضى اثباته على وجه من الوجوه المذكورة فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب، و كذا ان كان المقتضي ترك المسند فحسن الكلام وروده عاريا عن ذكره، و ان كان المقتضى اثباته مخصصا بشيء من التخصيصات فحسن الكلام نظمه على

الوجوه المناسبة من الاعتبارات المقدم ذكرها، و كذا ان كان المقتضى عند انتظام الجملة مع اخرى فصلها او وصلها و الايجاز معها او الاطناب - اعنى طيّ جمل عن البين و لا طيها- فحسن الكلام تأليفه مطابقا لذلك. و ما ذكرناه حديث اجمالى لا بد من تفصيله فاستمع لما يتلى عليك باذن اللّه- انتهى.

و انما ذكرنا كلام المفتاح بطوله ليتضح لك ما تقدم و ما يأتى، لأنه الأصل و الأساس للمتقدم و الآتى.

(فجميع ما ذكر من التقديم و التأخير و الاطلاق و التقييد و غير ذلك اعتبارات مناسبة، و ارتفاع شأن الكلام في الحسن) اي بالنظر لحسنه الذاتي (و القبول) اي بالنظر للسامع من البلغاء، اي يصير الكلام مقبولا عنده (بمطابقته- اي الكلام- للاعتبار المناسب) للحال و المقام، فاذا كان المناسب له تأكيد الكلام مثلا أكد، و اذا كان المناسب له خلوه عن التأكيد لا يؤكد، و اذا كان المناسب له الايجاز اوجز، و اذا كان المناسب له الاطناب اطنب، و هكذا. و كذلك في قلة الاعتبارات و كثرتها، فقد يناسبه تأكيد واحد، و قد يناسبه تأكيدان او اكثر.

فكلما كانت المطابقة اتم كان الكلام في مراتب الحسن في نفسه و القبول عند السامع من البلغاء ارفع شأنا و اعلى (و انحطاطه- اي انحطاط شأنه- بعدمها- اي بعدم مطابقة الكلام للاعتبار المناسب) فكلما كان انقص مطابقة كان اشد انحطاط شأن و أدنى درجة و أقل حسنا و قبولا، فان لم يطابق اصلا التحق بأصوات الحيوانات العجم التي تصدر عن محالها بحسب ما يتفق من غير اعتبار اللطائف و الاعتبارات و الخواص الزائدة على اصل المراد، كما يصرح بذلك عند بيان المرتبة السفلى من البلاغة.

(و المراد بالاعتبار المناسب الأمر الذى اعتبره المتكلم) في كلامه (مناسبا) للحال و المقام، كالتأكيد و الحذف و نحوهما مما تقدم تفصيله، فالمصدر- اي الاعتبار- بمعنى اسم المفعول- اي المعتبر، و انما عبر بالمصدر مبالغة كما في قولنا «زيد عدل»، و ذلك لأن الاعتبار لازم للأمر المناسب فكأنه نفس الاعتبار، كما ان العدالة صارت لازمة لزيد فكأنه نفس العدالة، (بحسب السليقة) اي الطبيعة قال في المجمع: يقال «فلان يتكلم بالسليقة» اي بسجيته و طبيعته من غير تعمد اعراب و لا تجنب لحن. قال الشاعر:[1]

و لست بنحوى يلوك لسانه و لكن سليقي اقول فأعرب

و في حديث ابي الأسود «انه وضع النحو حين اضطرب كلام العرب و غلبت السليقة» انتهى. و هذه السليقة مختصة بالعرب العرباء الذين تحداهم القرآن، و قد ذكرناهم في الجزء الأول عند قول الخطيب من الأمثلة و الشواهد.

و أما اذا كان المتكلم من غيرهم فذلك الاعتبار المناسب انما يكون بما اشار اليه بقوله: (او بحسب تتبع خواص تراكيب البلغاء) سواء كان ذلك التتبع بواسطة، كالأخذ من القوانين المدونة المستنطة من تراكيبهم، فان تلك القوانين مأخوذة من ذلك التتبع، فالأخذ منها اخذ بالواسطة، او كان التتبع بغير واسطة و ذلك كتتبع المتكلم نفسه خواص تراكيبهم اذا كانت غير مدونة.

قال في المثل السائر: و أما النوع الرابع، و هو الاطلاع على كلام المتقدمين من المنظوم و المنثور، فان في ذلك فوائد جمة، لانه يعلم منه اغراض الناس و نتائج

---

[1] . شرح الشواهد الشعرية في امات الكتب النحوية، ج ١، ص ١٥٨؛ حاشية الصبان على شرح الاشموني على الفية ابن مالك، ج ٤، ص ٢٤٤.

افكارهم، و يعرف به مقاصد كل فريق منهم والى اين ترامت به صنعته في ذلك، فان هذه الأشياء مما تشحذ القريحة و تذكى الفطنة، و اذا كان صاحب هذه الصناعة عارفا بها تصير المعاني ذكرت و تصب في استخراجها، كالشيء الملقى بين يديه يأخذ منه ما اراد.

و أيضا فانه اذا كان مطلعا على المعاني المسبوق اليها قد ينقدح له من بينها معنى غريب لم يسبق اليه، و من المعلوم ان خواطر الناس- و ان كانت متفاوتة في الجودة و الرداءة- فان بعضها لا يكون عاليا على بعض او منحطا عنه الا بشيء يسير، و كثيرا ما تتساوى القرائح و الأفكار في الاتيان بالمعاني، حتى ان بعض الناس قد يأتي بمعنى لموضوع بلفظ ثم يأتي الآخر بعده بذلك المعنى و اللفظ بعينهما من غير علم منه بما جاء به الأول، و هذا الذي يسميه ارباب هذه الصناعة «وقوع الحافر على الحافر»- انتهى.

كما قد يسمى ذلك ايضا بتوارد الخواطر، و سيأتي اجمال ما ذكر في اول الفن الأول، و هو قوله «بيان ذلك ان واضع هذا الفن مثلا وضع عدة اصول مستنبطة من تراكيب البلغاء» الخ.

(تنبيه) لا يذهب عليك ان الظاهر مما تقدم ان المتكلم اذا لم يكن عن العرب العرباء فالواجب عليه ان يقلدهم، بأن يتتبع كلامهم و يستقرىء محاوراتهم حتى يحصل له من ادراكها و ممارستها قوة بها يتمكن من استحضارها و الالتفات اليها و تفصيلها متى اريد، و لكن الظاهر من المثل السائر خلاف ذلك، و هذه نصه: هل اخذ علم البيان من ضروب الفصاحة و البلاغة بالاستقراء من اشعار العرب ام بالنظر و قضية العقل؟ الجواب عن ذلك: انا نقول لم يؤخذ علم البيان بالاستقراء، فان العرب

الذين ألفوا الشعر و الخطب لا يخلو امرهم من حالين: إما انهم انتدعوا ما أتوا بـه مـن ضروب الفصاحة و البلاغة بالنظر و قضية العقل، او اخذوه بالاستقراء ممن كان قبلهم.

فان كانوا ابتدعوه عند وقوفهم على اسرار اللغه و معرفة جيدها من رديئها و حسنها من قبيحها فكذلك هو الذي اذهب اليه، و ان كانوا أخذوه بالاستقراء ممن كـان قـبلهم فهذا يتسلسل الى اول من ابتدعه و لم يستقرئه، فان كل لغة من اللغـات لا تخلـو مـن وصفى الفصاحة و البلاغة المختصين بالألفاظ و المعاني، الا ان للغـة العربيـة مزيـة على غيرها لما فيها من التوسعات التي لا توجد في لغة اخرى سواها- الى ان قال-: انا نقول الفرق بين النحو و علم البيان ظاهر، و ذاك ان اقسام النحو اخـذت مـن واضـعها بالتقليد حتى لو عكس القضية فيها لجاز له ذلك، و لما كـان العقـل يأبـاه و لا ينكـره، فانه لو جعل الفاعل منصوبا و المفعول مرفوعا قلد في ذلك كما قلد في رفع الفاعـل و نصب المفعول، و أما علم البيان من الفصاحة و البلاغة فلـيس كـذلك، لأنـه اسـتنبط بالنظر و قضية العقل من غير واضع اللغة، و لم يفتقر فيه الى التوقيف منه بـل اخـذت ألفاظ و معان على هيئة مخصوصة، و حكم لها العقل بمزية مـن الحـسن لا يـشاركها فيها غيرها، فان كل عارف بأسرار الكلام- من اي لغـة كانـت مـن اللغـات- يعلـم ان اخراج المعاني في ألفاظ حسنة رائقة يلـذها الـسمع و لا ينبـو عنهـا الطبـع خيـر مـن اخراجها في ألفاظ قبيحة مستكرهة ينبو عنها السمع، و لو اراد واضع اللغة خلاف ذلك لما قلدناه- انتهى.

(يقال «اعتبرت الشيء» اذا نظرت اليه وراعيت حاله) حاصله:

الاهتمام بالشيء و الاعتداد و الاعتنـاء بـه. قـال فـي المـصباح: و تكـون العبـرة و الاعتبار بمعنى الاعتداد بالشيء- انتهى. فالمتكلم البليغ ينظر الى التأكيد مثلا و يعتد

به اذا اعتقد انه مناسب للحال و المقام فيأتي به في كلامه، و أما غير البليغ فلا ينظر اليه و لا يعتد به فلا يأتي به، و ان اتى به لا يعرف انه في مقامه حتى يعتنى بكلامه، اذ صدور امثال ذلك منه رمية من غير رام، لأنه لا يعرف الفرق بين مقام و مقام كما يأتي في آخر باب الانشاء التصريح بأن غير البليغ ذاهل عن هذه الاعتبارات- فتأمل جيداً.[١]

(و) ليعلم ان (اعتبار هذا الأمر) المناسب للمقام او لحال المخاطب (في المعنى اولا و بالذات) في تنوين «أولا» مع كونه وصفا على وزن افعل كلام ذكرناه في المكررات في باب الاضافة (و في اللفظ ثانيا و بالعرض).

هذا حاصل ما يأتي عن قريب من كلام الشيخ، و هو انه ليس هذه الأمور المذكورة من التعريف و التنكير و التقديم و التأخير راجعة الى الألفاظ انفسها من حيث هي هي، و لكن تعرض لها بسبب المعاني و الأغراض التي يساغ لها الكلام بحسب موقع بعضها من بعض و استعمال بعضها مع بعض، فرب تنكير له مزية في لفظ و هو في لفظ آخر في غاية القبح، بل و هذه اللفظة منكرة في بيت آخر قبيحة- انتهى[٢] و سيأتي منا توضيح لهذه الفقرة من كلامه هناك انشاء اللّه تعالى.

و قال الشيخ في موضع آخر: ان غرضنا من قولنا «ان الفصاحة تكون في المعنى» ان المزية التي من اجلها استحق اللفظ الوصف بأنه فصيح عائدة في الحقيقة الى معناه، و لو قيل انها تكون فيه دون معناه لكان ينبغي اذا قلنا في اللفظة انها فصيحة ان تكون تلك الفصاحة واجبة لها بكل حال، و معلوم ان الأمر بخلاف ذلك، فانا نرى اللفظة تكون في غاية الفصاحة في موضع و نراها بعينها فيما لا يحصي من المواضع و

---

١. المصباح المنير، ص ٣٨٦.

٢. المصباح المنير، ص ٣٨٦.

ليس فيها من الفصاحة قليل و لا كثير، و انما كان كذلك لأن المزية التي من اجلها نصف اللفظ في شأننا هذا بأنه فصيح مزية تحدث من بعد ان لا تكون و تظهر في الكلم من بعد ان يدخلها النظم، و هذا شيء ان انت طلبته فيها و قد جئت بها افرادا لم ترم فيها نظما و لم تحدث لها تأليفا طلبت محالا، و اذا كان كذلك وجب ان تعلم قطعا و ضرورة ان تلك المزية في المعنى دون اللفظ.

و بعبارة اخرى في هذا بعينه، و هي ان يقال قد علمنا علما لا تعترض معه شبهة ان الفصاحة فيما نحن فيه عبارة عن مزية هي بالمتكلم دون واضع اللغة، و اذا كان كذلك فينبغي لنا ان ننظر الى المتكلم هل يستطيع ان يزيد من عند نفسه في اللفظ شيئا ليس هو له في اللغة حتى يجعل ذلك من صنيعه مزية يعبر عنها بالفصاحة، و اذا نظرنا وجدناه لا يستطيع ان يصنع باللفظ شيئا اصلا و لا ان يحدث فيه وصفا، كيف و هو ان فعل ذلك أفسد على نفسه و ابطل ان يكون متكلما، لأنه لا يكون متكلما حتى يستعمل اوضاع لغة على ما وضعت هى عليه، و اذا ثبت من حاله انه لا يستطيع ان يصنع بالألفاظ شيئا هو لها في اللغة، و كنا قد اجتمعنا على ان الفصاحة فيما نحن فيه عبارة عن مزية هي بالمتكلم البتة، وجب ان نعلم قطعا و ضرورة انهم- و ان كانوا قد جعلوا الفصاحة في ظاهر الاستعمال من صفة اللفظ- فانهم لم يجعلوها وصفا له في نفسه و من حيث هو صدي صوت و نطق لسان و لكنهم جعلوها عبارة عن مزية في المعنى.

الى ان قال: و من العجيب في هذا ما روي عن امير المؤمنين علي رضوان اللّه عليه انه قال: ما سمعت كلمة عربية من العرب الا و سمعتها من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، و سمعته يقول «مات حتف انفه» ما سمعتها من عربي قبله، لا شبهة في ان

وصف اللفظ بالعربى في مثل هذا يكون في معنى الوصف بأنه فصيح، و اذا كان الامر كذلك فانظر هل يقع في وهم متوهم ان يكون رضي اللّه عنه قد جعلها عربية من اجل ألفاظها، و اذا نظرت لم تشك في ذلك- انتهى.[١]

(و اراد) الخطيب (بالكلام الكلام الفصيح، لكونه) اي الكلام معرفا بلام العهد الذكري، كقوله تعالى ﴿فَعَصى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾[٢] فيكون (اشارة الى ما سبق) في قوله «و الفصاحة في الكلام خلوصه من ضعف التأليف» الخ، او الى ما سبق في قوله «و البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال»، و الدليل على ذلك لفظة ارتفاع (اذ لا ارتفاع لغير) الكلام (الفصيح) اذ غير الفصيح منحط ملحق بأصوات الحيوانات، فكيف يرتفع بمطابقته للاعتبار المناسب.

(و اراد) الخطيب (بالحسن) الموجب للارتفاع (الحسن الذاتى الداخل في) حد (البلاغة) اي الحسن الحاصل للكلام بسبب مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته، (دون) الحسن (العرضيِ الخارج) عن حد البلاغة، اي الحسن الحاصل بالمحسنات البديعية.

و ليعلم انه لو لا تقييد الحسن بالذاتي الداخل في حد البلاغة لما تم ما يفهم من كلامه حصر ارتفاع شأن الكلام في الحسن و القبول في مطابقته للاعتبار المناسب، بناء على ما يأتى بعيد هذا من اضافة المصدر- اعنى الارتفاع تفيد الحصر- (لأن الكلام قد يرتفع) شأنه (بالمحسنات) البديعية (اللفظية و المعنوية لكنها) عرضية

---

١ . الحديث النبوي في النحو العربي فجال محمود الطبعة عربستان، ناشر الضواء السلف، النص، ص ٣٣٩؛ مسند احمد بن حنبل، ج ٤، ص ٣٦.

٢ . المزمل/ ١٦.

(خارجة عن حد البلاغة) و تابعة لها كما سيصرح بذلك فيما يأتي قبيل تعريف البلاغة في المتكلم بقوله «و تتبعها- اي بلاغة الكلام- وجوه اخر سوى المطابقة و الفصاحة تورث الكلام حسنا» و يصرح ايضا هناك بأن فيه اشارة الى ان تحسين هذه الوجوه للكلام عرضي خارج عن حد البلاغة، و لفظ «تتبعها» اشعار بأن هذه الوجوه انما تعد محسنة بعد رعاية المطابقة و الفصاحة. و يصرح في اول الفن الثالث انه لو لم يزاع الأمران لكان تلك المحسنات اللفظية و المعنوية كتعليق الدرر على اعناق الخنازير.

قيل: ان المحسنات البديعية انما يكون تحسينها عرضيا اذا اعتبرت من حيث انها محسنة، و هي من هذه الجهة يبحث عنها في علم البديع، و أما اذ اعتبرت من حيث انها مطابقة لمقتضى الحال لكون الحال اقتضاها كانت موجبة للحسن الذاتي، و من هذه الجهة يبحث عنها في علم المعاني، و لهذا ذكر المصنف الالتفات في هذا الفن مع كونه من المحسنات البديعية. و لكن فيه تأمل بل منع، اذ لا دليل على ذلك بل لا قائل به و الا لذكروه في علم البديع ايضا، و الشاهد على ذلك ما يأتى في اول الفن الأول من قوله: و لهذا يخرج علم البيان من هذا التعريف، لأن كون اللفظ حقيقة او مجازا او كناية مثلا و ان كانت احوالا للفظ قد يقتضيها الحال، لكن لا يبحث عنها في علم البيان من حيث انها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال، اذ ليس فيه ان الحال الفلاني يقتضي ايراد تشبيه او استعارة او كناية او نحو ذلك- انتهى. فظهر من هذا انه لو كان الالتفات من المحسنات البديعية لذكروه في البديع ايضا، اذ لا وجه لترك مسألة من علم بسبب ذكرها في علم آخر من حيثية تقتضي ذكرها فيه- فتأمل جيداً.

(فمقتضي الحال هو الاعتبار المناسب الحال و المقام) لا شيء آخر غيره، و

الدليل على الحصر ان «هو» ضمير فصل و هو مفيد للحصر كما يأتي في باب المسند اليه انشاء اللّه تعالى، فمقتضى الحال و الاعتبار المناسب الذي هو هو (كالتأكيد و الاطلاق و غيره) اي غير كل واحد منهما (مما عددناه، و به) اي بكون مقتضى الحال هو الاعتبار المناسب لا شيء آخر غيره (يصرح لفظ المفتاح) في القانون الاول، فانه بعد ما ذكر الاعتبارات الراجعة الى المسند اليه او المسند او الاسناد و بين مقام كل واحد من الاعتبارات قال: و ارتفاع شأن الكلام في باب الحسن و القبول و انحطاطه في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق به، و هو الذي نسميه مقتضي الحال- انتهى.

(و ستسمع لهذا زيادة تحقيق) في اول الفن الأول حيث يقول:

فان قلت اذ كان احوال اللفظ هي التأكيد و الذكر و الحذف و نحو ذلك و هي بعينها الاعتبار المناسب الذي هو مقتضى الحال- الخ مع توضيح منا (انشاء اللّه تعالي) و ساعدنا التوفيق على ذلك.

(و الفاء في قوله «فمقتضى الحال» يدل على انه) اي هذا القول (تفريع على ما تقدم و نتيجة له) اي لما تقدم، و المراد مما تقدم قوله فيما سبق «و البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال» و قوله آنفا «و ارتفاع شأن الكلام في الحسن و القبول بمطابقته للاعتبار المناسب».

و اعلم ان التفريع في الاصطلاح كما يأتي في علم البديع في المحسنات المعنوية ان يثبت لمتعلق امر حكم بعد اثباته- اي اثبات ذلك الحكم- لمتعلق له آخر على وجه يشعر بالتفريع و التعقيب، و هو احتراز عن نحو قولنا «غلام زيد راكب و ابوه

راجل» كقوله اي قول الكميت من قصيدة يمدح بها اهل البيتعليهم السلام:[١]

احلامكم لسقام الجهل شافية   كما دمائكم تشفى من الكلب

الكلب بفتح اللام شبه جنون يحدث للانسان من عض الكلب الكلب، و هو كلب يأكل لحوم الناس فيأخذه من ذلك شبه جنون لا يعض انسانا الا كلب و لا دواء له انجع من شرب دم ملك، يعني انتم ارباب العقول الراجحة و ملوك و اشراف و في طريقته قول الحماسي:[٢]

بناة مكارم واساة كلم   دماؤكم من الكلب الشفاء

فقد فرع على وصفهم بشفاء احلامهم (اي عقولهم) لسقام الجهل وصفهم بشفاء دمائهم من داء الكلب، فكذلك فيما نحن فيه قد فرع قوله «فمقتضى الحال» هو الاعتبار المناسب على الجملتين المتقدمتين (و بيان ذلك: انه قد علم مما تقدم) امران مفيدان للحصر: احدهما تقدم صريحا و هو (ان ارتفاع شأن الكلام بمطابقته للاعتبار المناسب لا غير، لأن اضافة المصدر) اي الارتفاع (تفيد الحصر كما يقال «ضربى زيدا في الدار») اي لا في غيرها.

(و) الأمر الثاني- يتقدم صريحا لكنه لازم لقوله فيما سبق و البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته، اذ (معلوم) فيما بينهم و مسلم عندهم (ان الكلام انما يرتفع بالبلاغة، و هي) اي

البلاغة كما تقدم آنفاً (مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال: فحصل ههنا مقدمتان: احداهما) ما صرح به، و هو (ان ليس ارتفاع الكلام الا بمطابقته للاعتبار

---

١ . الحدائق الندية في شرح الفوائد الصمديه، ص ٩٢١.

٢ . مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ج ٤، ص ٥٧٣.

المناسب، و الثانية) ما لزم من قوله «و البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته» و هو (ان ليس ارتفاعه الا بمطابقته لمقتضى الحال، فانحصر ارتفاع الكلام في المقدمة الأولى في مطابقته للاعتبار المناسب، كما انه انحصر ارتفاع الكلام في المقدمة الثانية في مطابقته لمقتضى الحال (فيجب) ان تنتج هاتان المقدمتان بما في كل منهما من الحصر المفهوم من اضافة المصدر على ما اوضحناه (ان يكون المراد بالاعتبار المناسب) في المقدمة الأوليّ (و مقتضى الحال) في المقدمة الثانية شيئا (واحداً).

و بعبارة اخرى: يحصل من هاتين المقدمتين قياس من الشكل الأول صغراه من المقدمة الأولى و كبراه من الثانية، و هو هكذا:

مقتضى الحال انما يرتفع بمطابقته الكلام، و كل شيء يرتفع بمطابقته الكلام انما هو الاعتبار المناسب، ينتج فمقتضى الحال انما هو الاعتبار المناسب.

فحاصل الكلام في المقام: ان مقتضى الحال و الاعتبار المناسب متحدان: إما بالترادف كالانسان و البشر فهما حينئذ متحدان مفهوما و مصداقا، او بالتساوي فالاتحاد بينهما في المصداق فقط كالانسان و الكاتب، و على كل من الاحتمالين يصدق الحصران معا، فعلي الأول يكونان نظير قولنا «لا ناطق الا الانسان و لا ناطق الا البشر» و على الثاني يكونان نظير قولنا «لا ناطق الا الانسان و لا ناطق الا الكاتب» فتأمل جيداً.

(و الا) اي و ان لم يكن المراد بالاعتبار المناسب و مقتضى الحال شيئا واحدا و بعبارة اخرى: ان لم تقبل النتيجة الحاصلة من المقدمتين بدعوى عدم كلية الكبرى، أي بدعوي عدم دخول الأصغر في الاكبر، اي بدعوى ان مقتضى الحال ليس عين

الاعتبار المناسب و لا مساويا له (لبطل احد الحصرين) و ذلك اذا كانت النسبة بينهما- اي بين مقتضى الحال و الاعتبار المناسب - عموماً و خصوصا مطلقا، فان الحصر في الأخص باطل، سواء فرضنا الأخص مقتضى الحال ام الاعتبار المناسب.

بيان ذلك: ان كل حصر- كما يأتى في الباب الخامس- مركب من اثبات و نفى، و المقصود الأصلى منه الجزء الاثباتى. مثلا: قولنا «لا فضل الا للعلماء» قضية كلية عامة في قوة ان يقال: ان الفضل ثابت لكل فرد فرد من افراد العلماء لا لغيرهم من افراد الانسان.

فالمقصود اثبات الفضل لكل فرد من العلماء عادلا كان ام لا، فيلزم منه بطلان قولنا «لا فضل الا للعلماء العدول» مثلا، فانه اخص من القول الأول، اذ هذا في قوة ان يقال: ان الفضل ثابت لكل فرد فرد من افراد العلماء العدول لا لغير هم من العلماء الفساق.

و من المعلوم عند الاذهان المستقيمة ان الايجاب الكلى المصرح في القضية الأولى ينافي السلب المفهوم من هذه القضية الثانية، فبعد فرض صدق الايجاب الكلي في القضية الأولى نقطع ببطلان السلب المفهوم من القضية الثانية، اذ مفاد السلب المفهوم من هذه القضية عدم ثبوت الفضل للفساق من العلماء، و مفاد الايجاب فى القضية الأولى المفروض صدقها اثبات الفضل للفساق منهم، فالاخص بجزئه السلبى ينافي الأعم بجزئه الايجابي المفروض الصدق، و ما ينافي الصادق باطل قطعا لأنه كاذب.

(او) لبطل (كلاهما) اي الحصرين، و ذلك اذا كان بينهما تباين كلي او تباين جزئي، اي العموم و الخصوص من وجه: أما في صورة التباين الكلى فلأن الجزء

الايجابي من كل واحد من الحصرين ينافي الجزء السلبى من الآخر. مثلا: اذا قلنا «لا يحرم الا الخنزير» فهو في قوة ان يقال كل فرد فرد من افراد الخنزير حرام لا غيره من افراد الكلب و اشباهه، و اذا قلنا «لا يحرم الا الكلب» فهو في قوة ان يقال كل فرد فرد من افراد الكلب حرام لا غيره من افراد الخنزير و اشباهه، و التنافي بين الايجاب المصرح في كل واحد من هذين القولين و السلب المفهوم من كل واحد منهما واضح بيّن، فكل واحد منهما يكذب الآخر و يبطله.

اللهم الا ان يقوم دليل على صدق احدهما المعين، كقولنا «لن يدخل الجنة الا من كان مؤمنا» و قوله تعالى حكاية ﴿لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كانَ هُوداً أَوْ نَصارى﴾،[1] فحينئذ لا يبطل الا احد الحصرين، و ان كان الكلامان عن اوضح اقسام المتباينين، و ما رمزنا اليه لا ريب فيه و لا شك و لا مين، اذ لا يشم رائحة الجنة الا من تمسك بالثقلين.

و أما في صورة التباين الجزئي- اي العموم و الخصوص من وجه- فان الأخص كما بينا ينافي الأعم، و كل منهما اخص من وجه، فالايجاب المصرح في كل منهما ينافي السلب المفهوم من الآخر.

مثلا: اذا قلنا «لا يقتدى الا بمن كان ممن لم يحد» فهو في قوة ان يقال ان كل فرد فرد من افراد من لم يحد تقتدي به لا بغيره- اي المحدود- و لو كان عادلا، و اذا قلنا «لا يقتدي الا بمن كان عادلا» فهو في قوة ان يقال ان كل فرد فرد من افراد العادل يقتدى به لا بغيره- اي الفاسق- و لو كان ممن لم يحد، و التنافي بين الايجاب

---

١. البقره/ ١١١.

المصرح في كل منهما و السلب المفهوم من الآخر ايضا واضح بين، فكل واحد منهما يكذب الآخر و يبطله. اللهم الا ان يقوم دليل على صدق احدهما المعين، كما هو كذلك في هذا المثال، اذ الدليل قائم على ان المحدود لا يقتدى به و ان تاب و صار من اعدل العدول، للنهي عن الاقتداء به واقله الكراهة و لسقوط محله عن القلوب فتحصل من هذه البيانات ان بطلان احد الحصرين انما هو فيما اذا كان بين مقتضى الحال و الاعتبار عموم و خصوص مطلقا، فانه يبطل الحصر في الأخص منهما، سواء كان ذلك الأخص مقتضى الحال او الاعتبار المناسب، بداهة تحقق الارتفاع حينئذ بالافراد الأخر الأعم التي ليست من افراد الاخص.

و بطلان كلا الحصرين انما هو فيما اذا كان بينهما تباين كلى او تباين جزئى- اي عموم و خصوص من وجه- فانه يصدق كل منهما بدون الآخر، فيلزم من صدق احدهما كذب الآخر، فيحكم ببطلان كليهما لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح، الا كما قلنا قام الدليل على احدهما المعين فيحكم ببطلان الآخر.

(و فيه) اي في بطلان احد الحصرين في صورة العموم المطلق و بطلان كليهما في صورة التباين الكلى و الجزئي (نظر) لأن حصر حكم في شيء لا يقتضي ثبوت ذلك الحكم في جميع افراد ذلك الشيء حتى يبطل بذلك حصر ذلك الحكم في اخص من ذلك الشيء مطلقا او من وجه، و سيأتي في بحث تعريف المسند ما حاصله: ان قولنا «الامام من قريش» مريدا به حصر الامامة في قريش لا يلزم منه اتصاف كل قرشي- و لو لم يكن هاشميا- بالامامة حتى يبطل قولنا «الامام من بني هاشم» مريدا به حصر الامامة في بني هاشم، او يبطل قولنا «الامام من العلماء بأحكام الشريعة»، فلا مانع في الصورتين من ان يصدق الحصران، فلا مانع من ان يصدق الحصران في

القرشى الهاشمي او في القرشي العالم بالاحكام- فتدبر جيداً.

أما وجه النظر في صورة التباين الكلى فانما هو في الحكم ببطلان كلا الحصرين، اذ يحتمل حيننذ ان يقوم دليل على صحة احد الحصرين و بطلان الآخر، نظير ما تقدم من مثال دخول الجنة، فلا يصح الحكم ببطلانهما معا- فتأمل.

(و هذا- اعنى تطبيق الكلام لمقتضى الحال- هو الذي يسميه الشيخ عبد القاهر بالنظم حيث يقول) في دلائل الاعجاز بتغيير يسير:

(النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلام على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام).

قال في المصباح: توخيت الأمر تحريته في الطلب. و قال في المجمع: في الحديث «يتوخى شهر رمضان» اي يقصده و يتحراه، و مثله حديث فوائت النوافل «قلت لا احصيها قال توّخ» و الوخى القصد، و منه قوله «ارجو ان يكون هذا الأمر بحيث توخيت» اي قصدت واردت، و توخى مرضاته تحراها و تطلبها، و توخيت اخا اتخذته، و وخيت وخيك قصدت قصدك، و وخاه لغة ضعيفة في آخاه قاله الجوهري- انتهى.[1]

و المناسب لكلام الشيخ هو المعنى الأول، و للمعنى الأخير ايضاً وجه دقيق، و هذا نصه. ليس هو (أي النظم) غير توخي معاني هذا العلم (اي النحو) و احكامه في ما بين الكلم- انتهى.

(و) انما قلنا (ذلك) اي انما قلنا ان هذا- اعنى تطبيق الكلام لمقتضى الحال- هو الذي يسميه الشيخ بالنظم، و بعبارة اخرى و انما قلنا ان مراد الشيخ من النظم تطبيق

---

١. المصباح المنير، ص٦٥٢.

الكلام لمقتضى الحال (لأنه قد ذكر في مواضع من كتابه) دلائل الاعجاز ما حاصله، و نص بعضه بتغيير ما: (ان ليس النظم الا ان تضع كلامك في الموضع الذي يقتضيه علم النحو و تعمل على قوانينه، مثل ان تنظر في الخبر مثلا الى الوجوه التي تراها).

و ليعلم ان المراد من الخبر المسند اي المحكوم به، سواء كان خبرا لمبتدأ ام فعلا لفاعل كما يأتي بيانه في المثال الثالث (مثل زيد منطلق و زيد ينطلق و ينطلق زيد).

قال بعض المحققين في حاشيته على قول محشى التهذيب في بحث القضية: لأنه (اي المحمول) امر جعل حملا لموضوعه، ما هذا نصه. قال بعض الشارحين: فان قلت: ان الوجه المذكور في التسمية انما يظهر فيما كان المحكوم عليه مبتدأ و المحكوم به خبرا، و أما فيما كان المحكوم عليه فاعلا و المحكوم به فعلا فلا. قلت: ان قولنا «ضرب زيد» في قوة قولنا «زيد ضارب»، فيكون قولنا «زيد» موضوعا و قولنا «ضرب» محمولا بحسب المآل- انتهى.[1]

(و زيد المنطلق و المنطلق زيد و زيد هو المنطلق و زيد هو منطلق و المنطلق هو زيد، و كذا في الشرط و الجزاء) تنظر الى الوجوه التي تراها (نحو ان تخرج اخرج و ان خرجت خرجت فان تخرج فأنا خارج الى غير ذلك) من اقسام الشرط و الجزاء نحو انا خارج ان خرجت و انا ان خرجت خارج.

(و كذا) تنظر (في الحال) الى الوجوه التي تراها (نحو جاءني زيد مسرعا او جاءني زيد (يسرع او) جاءني زيد و (هو مسرع او) جاءنى زيد (قد اسرع- الى غير ذلك من وجوه الحال، نحو جاءنى زيد و قد اسرع و جاءنى زيد و هو يسرع، فتعرف لكل) واحد (من ذلك) المذكور من وجوه الخبر و الشرط و الجزاء و الحال (موضعه و

---

١ . الحاشية ملاعبدالله، ص١٥. طبعة الحجري.

تجيء به على حسب ما ينبغى له، و) كذلك (تنظر في الحروف) اي الكلمات (التى تشترك في معنى) سواء كانت اسماء او حروفا، كما حكى عن الكشاف انه قال في اول سورة البقرة: ان استعمال الحرف في معنى الكلمة شايع في عبارات المتقدمين.

(و ينفرد كل منها) اي من تلك الحروف التى تشترك في معنى كحروف النفى و الشرط و العطف و الاستفهام (بخصوصية في ذلك المعنى) المشترك فيه (فتضع كلا من ذلك) المذكور من الحروف (في خاص معناه، نحو ان تأتى بما في نفى الحال و بلن) و لا (في نفى الاستقبال، و ان) الشرطية (فيما يترجح) اي يتردد بناء على ما نقله المحشى عن الشارح (بين ان يكون و بين ان لا يكون) حاصله:

ان تأتي بان الشرطية في المشكوك (و) ان تأتى (باذا فيما علم انه كائن) و بأين و انى فى الشرط في المكان و بمتى للشرط في الزمان و بكيف للشرط في هيئة وصفة، و كذلك بقية اسماء الشرط على ما بيّن في النحو.

(و) كذلك (تنظر) في الحروف العاطفة و (في الجمل التى تسرد) السرد في اللغة كما في المجمع جاء لمعان ثلاثة: النسج، وجودة سياق الحديث، و اتيانه على الولاء. و ما في الكتاب يناسب كل واحد من هذه المعانى الثلاثة.

(فتعرف موضع الفصل من موضع الوصل و) تعرف (في) موضع (الوصل موضع الواو من الفاء و) موضع (الفاء من) موضع (ثم- الى غير ذلك) كأن تعرف موضع او من موضع ام و موضع لكن من موضع بل و موضع بل من موضع لا، و كذلك اداة الاستفهام فتعرف موضع الهمزة من موضع هل و موضع اين و انى من موضع متى و كيف و ايان.

اقسام التعريف

(و تتصرف في) اقسام (التعريف) الستة، فتعرف مثلا موضع التعريف بالاضمار من موضع التعريف بالعلمية، و موضع التعريف بالعلمية من موضع التعريف باسم الاشارة، و موضع التعريف باسم الاشارة من موضع التعريف بالموصولية، و موضع التعريف بالموصولية من موضع التعريف باللام، و موضع التعريف باللام من موضع التعريف بالاضافة.

(و) تتصرف في (التنكير) فتعرف مثلا موضع النكرة المخصصة من موضع النكرة غير المخصصة، و موضع تخصيصها بالصفة من موضع تخصيصها بالاضافة- الى غير ذلك.

(و) تتصرف في (التقديم) فتعرف مثلا موضع تقديم الخبر على اسم النواسخ من موضع تقديمه عليها- الى غير ذلك.

(و) كذلك (التأخير) فتعرف مثلا موضع جواز تأخير الخبر

من موضع وجوبه- الى غير ذلك.

(و) كذلك (الحذف) فتعرف مثلا موضع جواز الحذف من موضع وجوبه، و موضع حذف المفرد من موضع حذف الجملة- الى غير ذلك.

(و) كذلك (التكرار) فتعرف موضع جواز تكرار المفعول كباب التحذير مثلا من موضع عدم جوازه (و) تعرف موضع (الاظهار) اي الاتيان بالاسم الظاهر من موضع الاتيان بالضمير (و) موضع (الاضمار) اي الاتيان بالضمير من موضع الاتيان بالاسم الظاهر فتتصرف في كل ذلك.

(فتصيب لكل) واحد (من ذلك) المذكور، اي الأمور المتقدمة (مكانه) اللائق به

(و تستعمله على الصحة و على ما ينبغي له).

ثم قال الشيخ بعد ذلك ما هذا نصه: هذا هو السبيل، فلست بواجد شينا يرجع صوابه ان كان صوابا و خطانه ان كان خطاء الى النظم و يدخل تحت هذا الاسم الا و هو معنى من معانى النحو، و قد اصيب به موضعه و وضع في حقه، او عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه و استعمل في غير ما ينبغي له.

فلا ترى كلاما قد وصف بصحة نظم او فساده او وصف بمزية و فضل فيه الا و انت تجد مرجع تلك الصحة و ذلك الفساد و تلك المزية و ذلك الفضل الى معانى النحو و احكامه، و وجدته يدخل في اصل من اصوله و يتصل بباب من ابوابه.

هذه جملة لا تزداد فيها نظرا الا ازددت لها تصورا، و ازدادت عندك صحة، و ازددت بها ثقة، و ليس من احد تحركه لأن يقول في امر النظم شيئا الا وجدته فد اعترف لك بها او ببعضها و افق فيها درى ذلك او لم يدر. و يكفيك انهم قد كشفوا عن وجه ما اردناه حيث ذكروا فساد النظم، فليس من احد يخالف في نحو قول الفرزدق:[1]

و ما مثله في الناس الا مملكا   ابو امه حي ابوه يقاربه

- الى ان قال- و في نظائر ذلك مما وصفوه بفساد النظم و عابوه من جهة سوء التأليف: ان الفساد و الخلل كانا من ان تعاطى الشاعر ما تعاطاه من هذا الشأن على غير الصواب، و صنع في تقديم او تأخير او حذف و اضمار او غير ذلك ليس له ان يصنعه ما لا يسوغ و لا يصح على اصول هذا العلم.

و اذا ثبت ان سبب فساد النظم و اختلاله ان لا يعمل بقوانين هذا الشأن ثبت ان سبب صحته ان يعمل عليها، ثم اذا ثبت ان مستنبط صحته و فساده من هذا العلم ثبت

---

١ . خزانة الادب، ج ٣، ص ١٧٦.

ان الحكم كذلك في مزيته و الفضيلة التي تعرض فيه، و اذا ثبت جميع ذلك ثبت ان ليس هو شيئا غير توخي معاني هذا العلم (اي النحو) و احكامه فيما بين الكلم- انتهى.

قال في المثل السائر في المقالة الأولى مشيرا الى مضمون ما تقدم ما هذا نصه: اعلم انه يحتاج صاحب هذه الصناعة في تأليفه الى ثلاثة اشياء:

الأول- منها اختيار الألفاظ المفردة، و حكم ذلك حكم للآلى المبددة، فانها تتخير و تنتقى قبل النظم.

الثاني- نظم كل كلمة مع اختها في المشاكلة لها لئلا يجيء الكلام قلقا نافرا عن مواضعه. و حكم ذلك حكم العقد المنظوم في اقتران كل لؤلؤة منه بأختها المشاكلة لها.

الثالث- الغرض المقصود من ذلك الكلام على اختلاف انواعه، و حكم ذلك حكم الموضع الذي يوضع فيه العقد المنظوم: بتارة يجعل اكليلا علي الرأس، و تارة يجعل قلادة في العنق، و تارة يجعل شنفا في الاذن. و لكل موضع من هذه المواضع هيئة من الحسن تخصه:

فهذه ثلاثة اشياء لا بد للخطيب و الشاعر من العناية بها، و هي الاصل المعتمد عليه في تأليف الكلام من النظم و النثر، فالاول و الثاني من هذه الثلاثة المذكورة هما المراد بالفصاحة، و الثلاثة بجملتها هي المراد بالبلاغة، و هذا الموضع يضل في سلوط طريقه العلماء بصناعة صوغ الكلام من النظم و النثر فكيف الجهال الذين لم تنفحهم رائحة، و من الذي يؤتيه اللّه فطرة ناصعة يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسه نار حتى ينظر الى اسرار ما يستعمله من الألفاظ فيضعها في مواصعها.

و من عجيب ذلك انك ترى لفظتين تدلان على معنى واحد و كلاهما حسن في الاستعمال و هما على وزن واحد و عدة واحدة، الا انه لا يحسن استعمال هذه في كل موضع تستعمل فيه هذه، بل يفرق بينهما في مواضع السبك، و هذا لا يدركه الا من دق فهمه و جل نظره. فمن ذلك قوله تعالى ﴿ما جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾[1] و قوله تعالى ﴿رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ ما فِي بَطْنِي مُحَرَّراً﴾[2] فاستعمل الجوف في الأول و البطن في الثانى و لم يستعمل الجوف في موضع البطن و لا البطن في موضع الجوف، و اللفظتان سواء في الدلالة، و هما ثلاثيتان في عدد واحد و وزنهما واحد ايضا. فانظر الى سبك الألفاظ كيف تفعل و مما يجري هذا المجرى قوله تعالى ﴿ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى﴾[3] و قوله ﴿إِنَّ فِي ذلِكَ لَذِكْرى لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ﴾[4] فالقلب و الفؤاد سواء في الدلالة و ان كانا مختلفين في الوزن، و لم يستعمل في القرآن احدهما في موضع الآخر. و على هذا ورد قول الأعرج من ابيات الحماسة:[5]

نحن بنو الموت اذ الموت نزل   لا عار بالموت اذا حم الأجل

الموت احلى عندنا من العسل

---

١. الاحزاب/ ٤.

٢. آل عمران/ ٣٥.

٣. انجم/ ١١.

٤. ق/ ٣٧.

٥. نهاية الارب، ج ٧، ص ٢٠١.

و قال ابو الطيب المتنبي:[١]

اما بی مشت خفت کل سابح　　رجال كأن الموت في فمها شهد

فهاتان لفظتان هما العسل و الشهد، و كلاهما حسن مستعمل لا يشك في حسنه و استعماله، و قد وردت لفظة العسل في القرآن دون لفظة الشهد، لأنها احسن منها، و مع هذا فان لفظة الشهد وردت في بيت ابي الطيب فجاءت احسن من لفظة العسل في بيت الأعرج.

و كثير ما نجد امثال ذلك في اقوال الشعراء المفلقين و غيرهم، و من بلغاء الكتاب و مصقعى الخطباء، و تحته دقائق و رموز اذا علمت و قيس عليها اشباهها و نظائرها كان صاحب الكلام في النظم و النثر قد انتهى الى الغاية القصوى في اختيار الألفاظ و وضعها في مواضعها اللائقة بها- انتهى.

و مما هو شاهد صدق و خير دليل على المدعى ما في وسيلة الوسائل في شرح الرسائل نقلا عن كنز الفوائد للكراجكى: ان قوما اتوا رسول اللّهصلى‌الله‌عليه‌وآله فقالوا له: أ لست رسول اللّه تعالى؟ قال لهم: بلى قالوا له: و هذا القرآن الذى اتيت به كلام اللّه تعالى؟ قال: نعم.

قالوا: فأخبرنا عن قول اللّه تعالى ﴿إِنَّكُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَها وارِدُونَ﴾[٢] و اذا كان معبودهم معهم في النار فقد عبدوا المسيحعليه‌السلام

---

١. الاغاني، ج ٢٤، ص ٢١٠.

٢. الانبياء/ ٩٨.

افتقول انه في النار؟ فقال لهم رسول اللّهﷺ:

ان اللّه سبحانه انزل القرآن علي بكلام العرب، و المتعارف في لغتها ان ما لما لا يعقل و من لمن يعقل و الذي يصلح لهما جميعا، فان كنتم من العرب فأنتم تعلمون هذا، قال اللّه تعالي ﴿إِنَّكُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ﴾ يريد الاصنام التي عبدوها و هي لا تعقل، و المسيح عليه السّلام لا يدخل في جملتها فانه يعقل، و لو قال انكم و من تعبدون لدخل المسيح في الجملة. فقال القوم: صدقت يا رسول اللّه- انتهى.[1]

و في القوانين: لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبعرى: لأخاصمن محمّدا فجاء اليهﷺ و قال: يا محمّد أ ليس عبد المسيح؟ فقالﷺ: ما اجهلك بلسان قومك، أما علمت ان ما لما لا يعقل- انتهى.[2]

و الى بعض ما تقدم يشير بقوله: (ثم ليس هذه الأمور المذكورة من التعريف و التنكير و التقديم و التأخير راجعة الى الالفاظ انفسها من حيث هي هي، و لكن تعرض لها بسبب المعاني و الأغراض التي يصاغ لها الكلام بحسب موقع بعضها من بعض و استعمال بعضها مع بعض).

قال في دلائل الاعجاز: يجب ان نعلم قطعا و ضرورة انهم و ان كانوا قد جعلوا الفصاحة في ظاهر الاستعمال من صفة اللفظ فانهم لم يجعلوها وصفا له في نفسه و من حيث هو صدى صوت و نطق لسان، و لكنهم جعلوها عبارة عن مزية افادها المتكلم، و لما لم تزد افادته في اللفظ شيئا لم يبق الا ان تكون عبارة عن مزية في

---

١ . تفسر البرهان، ذيل آيه، كنز الفوائد، ج ٢، ص ١٨٧.

٢ . تفسير البرهان، ذيل آيه؛ اشارات الاصول كلباسي، ص ٢٣١؛ قوانين الاصول، ج ١، ص ٥٣٨.

المعنى- انتهى.[١]

(فرب تنكير مثلا له مزية في لفظ و هو في لفظ آخر في غاية القبح، بل و هذه اللفظة منكرة في بيت آخر قبيحة).

هذا يشبه ما قاله في دلائل الاعجاز: و من سر هذا الباب انك ترى اللفظة المستعارة قد استعيرت في عدة مواضع، ثم ترى لها في بعض ذلك ملاحة لا تجدها في الباقي، مثال ذلك انك تنظر الى لفظة «الجسر» في قول ابى تمام:

لا يطمع المرء ان يجتاب لجته   بالقول ما لم يكن جسرا له العمل

و قوله:[٢]

بصرت بالراحة العظمى فلم ترها   تنال الا على جسر من التعب

فترى لها في الثاني حسنا لا تراه في الأول، ثم تنظر في قول الرّقيّ:

قولي نعم و نعم ان قلت واجبة   قالتْ عسي و عسى جسر الى نعم

فترى لها لطفا و خلابة و حسنا ليس الفضل فيه بقليل- انتهى.[٣]

قال في المثل السائر: و مما يشهد لذلك و يؤيد انك ترى اللفظة تروقك في كلام ثم تراها في كلام آخر فتكرهها، فهذا ينكره من لم يذق طعم الفصاحة و لا عرف اسرار الألفاظ في تركيبها و انفرادها- انتهى.

---

١ . دلائل الاعجاز، ص٦.

٢ . في بعض النسخ بالراحة الكبراى (المعجم المفصل في النحو العربي، ج ٢، ص ٩٧٤؛ النحو الوافي، ج ٢، ص ٣٠٠؛ اساليب البلاغية الفصاحة البلاغة المعاني، ص ٣٤) ولكن في دلائل الاعجاز مثل هذا المتن (دلائل الاعجاز في علم المعاني، ص ٥٨).

٣ . دلائل الاعجاز، ص٤٧.

بيان السيوطي في مخالفة الاصل

و مما يناسب مقامنا هذا كلام لبعض المحققين ذكره في الاتقان، و هذا نصه: اعلم ان المناسبة امر مطلوب في اللغة العربية يرتكب لها امور من مخالفة الأصل، و قد تتبعت الأحكام التي وقعت في آخر الآى مراعاة للمناسبة فعثرت منها على نيف و اربعين حكما: احدها تقديم المعمول إما على العامل نحو ﴿هؤُلاءِ إِيَّاكُمْ كانُوا يَعْبُدُونَ﴾[١] قيل و منه ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾،[٢] او على معمول آخر اصله التقديم نحو ﴿لِنُرِيَكَ مِنْ آياتِنَا الْكُبْرى﴾[٣] اذا أعربنا الكبرى مفعول نرى، او على الفاعل نحو ﴿وَ لَقَدْ جاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النُّذُرُ﴾،[٤] و منه تقديم خبر كان على اسمها نحو ﴿وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾.[٥]

(الثاني) تقديم ما هو متأخر في الزمان نحو ﴿فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَ الْأُولى﴾،[٦] و لو لا مراعاة الفواصل لقدمت الأولى كقوله ﴿لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولى وَ الْآخِرَةِ﴾.[٧]

---

١ . سباء/ ٤.

٢ . فاتحه/ ٤.

٣ . طه/ ٢٣.

٤ . القمر/ ٤١.

٥ . توحيد/ ٤.

٦ . شرح كتاب السيبويه، ج ١، ص ٣١١؛ النكتة في تفسير كتاب سيبويه، ص ٦٦.

٧ . القصص/ ٧٠.

(الثالث) تقديم الفاضل على الأفضل، نحو ﴿بِرَبِّ هارُونَ وَ مُوسى﴾.[١]

(الرابع) تقديم الضمير على ما يفسره، نحو ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسى﴾[٢]

(الخامس) تقديم الصفة الجملة على الصفة المفردة، نحو ﴿وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ كِتاباً يَلْقاهُ مَنْشُوراً﴾.[٣]

(السادس) حذف ياء المنقوص المعرف، نحو ﴿الْكَبِيرُ الْمُتَعالِ﴾[٤] ﴿يَوْمَ التَّنادِ﴾.[٥]

(السابع) حذف ياء الفعل غير المجزوم، نحو ﴿وَ اللَّيْلِ إِذا يَسْرِ﴾.[٦]

(الثامن) حذف ياء الاضافة نحو ﴿فَكَيْفَ كانَ عَذابِي وَ نُذُرِ﴾[٧] ﴿فَكَيْفَ كانَ عِقابِ﴾.[٨]

---

١ . الشعراء/ ٤٧.

٢ . طه/ ٦٧.

٣ . الاسراء/١٣.

٤ . الرعد/ ٩.

٥ . غافر/ ٣٢.

٦ . الفجر/ ٤.

٧ . قمر/ ١٦ – ١٨.

٨ . الرعد/ ٣٢.

(التاسع) زيادة حرف المد، نحو ﴿الظُّنُونَا﴾[١] و ﴿الرَّسُولَا﴾[٢] و ﴿السَّبِيلَا﴾.[٣] و منه ابقاؤه مع الجازم نحو ﴿لا تَخافُ دَرَكاً وَ لا تَخْشى سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنْسى﴾[٤] على القول بأنه نهى.

(العاشر) صرف ما لا ينصرف نحو ﴿قَوارِيرَا قَوارِيرَا﴾.[٥]

(الحادي عشر) ايثار تذكير اسم الجنس كقوله ﴿أَعْجازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ﴾.[٦]

(الثاني عشر) ايثار تأنيثه نحو ﴿أَعْجازُ نَخْلٍ خاوِيَةٍ﴾[٧] و نظير هذين قوله في القمر ﴿وَ كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ﴾ و فى الكهف ﴿لا يُغادِرُ صَغِيرَةً وَ لا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصاها﴾.[٨]

(الثالث عشر) الاقتصار على احد الوجهين الجائزين قريء بهما في السبع في غير ذلك كقولك تعالى ﴿فَأُولئِكَ تَحَرَّوْا رَشَداً﴾[٩] و لم يجيء رشدا في السبع، و كذا

---

١. الاحزاب/ ١٠.

٢. الاحزاب/ ٦٦.

٣. الاحزاب/ ٦١.

٤. طه/ ٧٧.

٥. الانسان/ ١٥-١٦.

٦. القمر/ ٢٠.

٧. الحاقة/ ٧.

٨. الكهف/ ٤٨.

٩. الجن/ ١٤.

﴿هَيِّئْ لَنا مِنْ أَمْرِنا رَشَداً﴾[١] لأن الفواصل في السورتين بحركة الوسط، و قد جاء فى ﴿وَ إِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ﴾[٢] و بهذا يبطل ترجيح الفارسى قراءة التحريك بالاجماع عليه فيما تقدم.

و نظير ذلك قراءة ﴿تَبَّتْ يَدا أَبِي لَهَبٍ﴾[٣] بفتح الهاء و سكونها و لم يقرأ ﴿سَيَصْلى ناراً ذاتَ لَهَبٍ﴾[٤] الا بالفتح لمراعاة الفاصلة.

(الرابع عشر) ايراد الجملة التى رد بها ما قبلها على غير وجه المطابقة في الاسمية و الفعلية. كقوله تعالى ﴿وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ ما هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾[٥] لم يطابق بين قولهم ﴿آمَنَّا﴾ و بين مارد به فيقول و لم يؤمنوا او ما آمنوا لذلك.

(الخامس عشر) ايراد احد القسمين غير مطابق للاخر كذلك نحو ﴿وَ لَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صدقوا وَ لَيَعْلَمَنَّ الْكاذِبِينَ﴾[٦] و لم يقل الذين كذبوا.

(السادس عشر) ايراد احد جزئي الجملتين على غير الوجه الذي اورد نظيرها من

---

١. الكهف/ ١٠.

٢. الاعراف/ ١٤٧.

٣. مسد/ ١.

٤. المسد/ ٣.

٥. الانبياء/ ٨.

٦. العنكبوت/ ٣٠.

الجملة الأخري نحو ﴿أُولئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾.[١]

(السابع عشر) ايثار اغرب اللفظين نحو «قِسْمَةٌ ضِيزى» و لم يقل جائرة، ﴿لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ﴾[٢] و لم يقل جهنم او النار، و قال في المدثر ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾[٣] و في سئل ﴿إِنَّها لَظى﴾[٤] و في القارعة ﴿فَأُمُّهُ هاوِيَةٌ﴾[٥] لمراعاة فواصل كل سورة.

(الثامن عشر) اختصاص كل من المشتركين بموضع نحو ﴿وَ لِيَذَّكَّرَ أُولُوا الْأَلْبابِ﴾ و في سورة طه[٦] ﴿إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِأُولِي النُّهى﴾.[٧]

(التاسع عشر) حذف المفعول نحو ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطى وَ اتَّقى﴾،[٨] ﴿ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ ما قَلى﴾[٩] و منه حذف متعلق افعل التفضيل نحو ﴿يَعْلَمُ السِّرَّ وَ أَخْفى﴾،[١٠]

١. بقره/ ١٧٧.

٢. همزه/ ٤.

٣. المدثر/ ٢٦.

٤. المعارج/ ١٥.

٥. القارعة/ ٩.

٦. طه/ ٢٩.

٧. طه/ ١٢٨.

٨. الضحي/ ٥.

٩. طه/ ٧.

١٠. طه/ ٧.

﴿خَيْرٌ وَ أَبْقى﴾.[١]

(العشرون) الاستغناء بالافراد عن التثنية نحو ﴿فَلا يُخْرِجَنَّكُما مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقى﴾.[٢]

(الحادى و العشرون) الاستغناء به عن الجمع نحو ﴿وَ اجْعَلْنا لِلْمُتَّقِينَ إِماماً﴾[٣] و لم يقل ائمة كما قال ﴿وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ﴾[٤] ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنّاتٍ وَ نَهَرٍ﴾[٥] اي انهار.

(الثانى و العشرون) الاستغناء بالتثنية عن الافراد نحو ﴿وَ لِمَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ جَنَّتانِ﴾.[٦] قال الفراء: اراد جنة كقوله ﴿فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوى﴾[٧] فثنى لأجل الفاصلة. قال: و القوافي تحتمل من الزيادة و النقصان ما لا يحتمله سائر الكلام، و نظير ذلك قول الفراء ايضا فى قوله تعالى ﴿إِذِ انْبَعَثَ أَشْقاها﴾[٨] فانهما رجلان قدار و آخر معه و لم

---

١. الاعلي/ ٧.

٢. طه/ ١١٧.

٣. الفرقان/ ٧٤.

٤. الانبياء/ ٧٣.

٥. القمر/ ٥٤.

٦. الرحمن/ ٥٥.

٧. النجم/ ١٥.

٨. الشمس/ ١٢.

يقل اشقياها للفاصلة، و قد انكر ذلك ابن قتيبة و اغلظ فيه و قال: انما يجوز في رؤوس الآی زيادة هاء السكت او الألف او حذف همز او حرف، فأما ان يكون اللّه وعد بجنتين فيجعلهما جنة واحدة لأجل رؤوس الآی معاذ اللّه، و كيف هذا و هو يصفها بصفات الاثنين قال ﴿ذَواتا أَفْنانٍ﴾[١] ثم قال و فيهما، و اما ابن الصائغ فانه نقل عن الفراء انه اراد جنات فأطلق الاثنين على الجمع لأجل الفاصلة، ثم قال و هذا غير بعيد، قال و انما عاد الضمير بعد ذلك بصيغة التثنية مراعاة للفظ، و هذا هو الثالث و العشرون.

(الرابع و العشرون) الاستغناء بالجمع عن الافراد نحو ﴿لا بَيْعٌ فِيهِ وَ لا خِلالٌ﴾[٢] اي و لا خلة كما فی الآية الاخري، و جمع مراعاة للفاصلة.

(الخامس و العشرون) اجراء غير العاقل مجرى العاقل نحو ﴿رَأَيْتُهُمْ لِي ساجِدِينَ﴾،[٣] ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾.[٤]

(السادس و العشرون) امالة ما لا يمال كآي طه و النجم.

(السابع و العشرون) الاتيان بصيغة المبالغة كقدير و عليم مع ترك ذلك فی نحو ﴿هُوَ الْقادِرُ و عالِمُ الْغَيْبِ﴾، و منه ﴿وَ ما كانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾.[٥]

(الثامن و العشرون) ايثار بعض اوصاف المبالغة على بعض نحو ﴿إِنَّ هذا لَشَيْءٌ

---

١. الرحمن/ ٤٨.

٢. بقره/ ٢٥٤.

٣. يوسف/ ٤.

٤. يس/ ٤٠.

٥. مريم/ ١٩.

عُجابٌ﴾[١] اوثر على عجيب لذلك.

(التاسع و العشرون) الفصل بين المعطوف و المعطوف عليه نحو ﴿وَ لَوْ لا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكانَ لِزاماً وَ أَجَلٌ مُسَمًّى﴾.[٢]

(الثلاثون) ايقاع الظاهر موقع المضمر نحو ﴿وَ الَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتابِ وَ أَقامُوا الصَّلاةَ إِنَّا لا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾[٣] و كذا آية الكهف.

(الحادي و الثلاثون) وقوع مفعول موقع فاعل كقوله ﴿حِجاباً مَسْتُوراً﴾،[٤] ﴿كانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا﴾[٥] اي ساترا و آتيا.

(الثاني و الثلاثون) وقوع فاعل موقع مفعول نحو ﴿عِيشَةٍ راضِيَةٍ﴾،[٦] ﴿ماءٍ دافِقٍ﴾.

(الثالث و الثلاثون) الفصل بين الموصوف و الصفة نحو ﴿أَخْرَجَ الْمَرْعى فَجَعَلَهُ غُثاءً أَحْوى﴾[٧] إن اعرب احوى صفة المرعى، اي حالا.

---

١. ص/ ٥.

٢. طه/ ١٢٩.

٣. الاعراف/ ١٧٠.

٤. الاسراء/ ٤٥.

٥. مريم/ ٦١.

٦. القارعة/ ٧.

٧. الاعلى/ ٥.

(الرابع و الثلاثون) ايقاع حرف مكان غيره نحو ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحى لَهَا﴾[١] و الأصل اليها.

(الخامس و الثلاثون) تأخير الوصف غير الأبلغ عن الأبلغ، و منه ﴿الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ﴾، ﴿رَؤُفٌ رَحِيمٌ﴾ لأن الرأفة ابلغ من الرحمة.

(السادس و الثلاثون) حذف الفاعل و نيابة المفعول نحو ﴿وَ ما لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزى﴾.[٢]

(السابع و الثلاثون) اثبات هاء السكت نحو ﴿مالِيَهْ﴾، ﴿سُلْطانِيَهْ﴾[٣] ﴿ما هِيَهْ﴾.[٤]

(الثامن و الثلاثون) الجمع بين المجرورات نحو ﴿ثُمَّ لا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنا بِهِ تَبِيعاً﴾[٥] فان الاحسن الفصل بينها، الا ان مراعاة الفاصلة اقتضت عدمه و تأخير تبيعا.

(التاسع و الثلاثون) العدول عن صيغة المضي الى صيغة الاستقبال نحو ﴿فَفَرِيقاً كَذَّبْتُمْ وَ فَرِيقاً تَقْتُلُونَ﴾[٦] و الاصل قتلتم.

---

١. زلزال/ ٥.

٢. الليل/ ٢٠.

٣. الحاقة/ ٢٨ - ٢٩.

٤. القارعه/ ١٠.

٥. الاسراء/ ٦٩.

٦. بقره/ ٧٨.

(الاربعون) تغيير بنية الكلمة نحو ﴿وَ طُورِ سِينِينَ﴾[١] و الاصل سينا (تنبيه) قال ابن الصائغ لا يمتنع في توجيه الخروج عن الاصل في الآيات المذكورة امور اخرى مع وجه المناسبة، فان القرآن العظيم- كما جاء في الاثر- لا تنقضي عجائبه- انتهى.

فان قلت: اذا كان مراعاة الفاصلة بهذه المكانة من الأهمية فهلا روعيت الفاصلة في جميع القرآن، و ما الوجه في ورود بعضه مسجوعا و بعضه غير مسجوع؟

قلنا: ان القرآن نزل بلغة العرب و على عرفهم و عاداتهم، و كان الفصيح منهم لا يكوّن كلامه كله مسجوعا لما فيه من امارات التكلف و الاستكراه لا سيما مع طول الكلام، فلم يرد كله مسجوعا جريا منه على عرفهم في اللطافة الغالبة او الطبقة العالية من كلامهم، و لم يخل من السجع لأنه يحسن في بعض الكلام، فلا يقدح خلوه في بعض الآيات لما تقدم من ان القرآن نزل على اساليب الفصيح من كلام العرب، فوردت الفواصل فيه بازاء ورود الاسجاع في كلامهم، و انما لم يجر على اسلوب واحد لأنه لا يحسن في الكلام جميعا ان يكون مستمرا على نمط واحد، لما فيه من التكلف و لما فيه من الملل، و لأن الافتنان في الكلام- كما يجيء في بحث الالتفات- احسن من الاستمرار على نمط واحد، لأن الكلام اذا نقل عن اسلوب من اساليب الفصاحة الى اسلوب آخر كان احسن تطرية لنشاط السامع و اكثر ايقاظا للاصغاء اليه.

(و الى هذا) اي الى ما ذكره بقوله «ثم ليس هذه الامور المذكورة» الخ (اشار المصنف بقوله: فالبلاغة صفة راجعة الى اللفظ) فيقال هذا اللفظ او هذا الكلام بليغ، و السر في ذلك ان البلاغة المطابقة، و هي تحصل بالكلام- اي بمطابقة الكلام- لمقتضى الحال، فتكون البلاغة و هى المطابقة راجعة الى اللفظ اي الكلام لأنه المطابق

---

١ . التين/ ٢.

(لكن لا من حيث انه) اي اللفظ و الكلام (لفظ و صوت) مع قطع النظر عن معناه (بل) رجوع البلاغة الى اللفظ و الكلام (باعتبار افادته) اي اللفظ و الكلام (المعنى، يعنى الغرض المصوغ له الكلام) و المراد من الغرض المعنى الذى يعتبره البلغاء في كلامهم، اي الخصوصيات و المزايا التى يقتضيها الحال الزائدة على اصل المراد، كالحذف و الذكر و التقديم و التأخير و غيرها مما يقتضيها المقام.

(بالتركيب) اي بسبب التركيب، و هو ظرف لغو (متعلق بافادته) حاصله: ان افادة اللفظ و الكلام الغرض انما هو بسبب التركيب فلأجل ذلك و عند ذلك يتصف اللفظ و الكلام بالبلاغة.

قال في المثل السائر: و أما البلاغة فان اصلها في وضع اللغة من الوصول و الانتهاء، يقال بلغت المكان اذا انتهيت اليه، و مبلغ الشيء منتهاه، و سمى الكلام بليغا من ذلك، اي انه قد بلغ الأوصاف اللفظية و المعنوية.

و البلاغة شاملة للألفاظ و المعانى، و هي اخص من الفصاحة كالانسان من الحيوان، فكل انسان حيوان و ليس كل حيوان انسانا، و كذلك يقال كل كلام بليغ فصيح و ليس كل كلام فصيح بليغاً.

و يفرق بينها و بين الفصاحة من وجه آخر غير الخاص و العام، و هو انها لا تكون الا في اللفظ و المعنى بشرط التركيب، فان اللفظة الواحدة لا يطلق عليها اسم البلاغة و يطلق عليها اسم الفصاحة، اذ يوجد فيها الوصف المختص بالفصاحة و هو الحسن، و أما وصف البلاغة فلا يوجد فيها لخلوها من المعنى المفيد الذي ينتظم كلاما- انتهى.

(و ذلك لما مر من انها) اي البلاغة (عبارة عن مطابقة الكلام الفصيح لمقتضي الحال، و ظاهر ان الكلام من حيث انه ألفاظ مفردة و كلم مجردة من غير اعتبار افادته

المعنى عند التركيب لا يتصف بكونه مطابقا له) اي لمقتضى الحال (او غير مطابق) له، (ضرورة ان هذا المعنى) اي المطابقة (انما يتحقق عند تحقق المعانى و) هو كما تقدم آنفا (الأغراض التى يصاغ لها الكلام).

قال الشيخ: ان اللفظ تبع للمعنى في النظم، و ان الكلم تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس، و انها لو خلت من معانيها حتى تتجرد اصواتا و اصداء حروف لما وقع في ضمير و لا هجس في خاطر- انتهى.[١]

و قال ايضا: ليس لنا اذا نحن تكلمنا في البلاغة و الفصاحة مع معاني الكلم المفردة شغل و لا هي منا بسبيل، و انما نعمد الى الأحكام التى تحدث بالتأليف و التركيب- انتهى.[٢]

و ليعلم ان اطلاق الفصاحة على البلاغة واقع في ألسنة علماء هذا الفن، لا سيما الشيخ، فانه اطلقها عليها فى مواضع من دلائل الاعجاز، فصح قول الخطيب (و كثيرا ما) و قوله (نصب) إما بفتح الأول و سكون الثاني فمصدر بمعنى منصوب او ذو نصب، و إما بضم الأول او كسر الثاني فهو فعل مبنى للمفعول، حاصله ان كثيرا منصوب (على الظرفية) الزمانية (لأنه) ههنا (من صفة الاحيان) اي الأزمان، فكما ان اسم الزمان ينصب علي الظرفية فكذا صفته، فالمعنى زمانا كثيرا اوحينا كثيرا.

قال في التصريح: و الثالث (مما يعرض عليه الدلالة الظرفية) ما كان صفة لأحدهما (اي الزمان و المكان) كجلست طويلا من الدهر شرقي الدار، فطويلا و شرقي مفعول فيها منصوبان نصب ظرف الزمان و المكان، لأنهما لما وصف بهما

---

١ . الاتقان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٦٢١.

٢ . الاتقان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٦٢١.

الزمان و المكان عرضت لهما اسمية الزمان و المكان، فطويلا صفة للزمان و من الدهر بيان له و شرقى صفة للمكان و ذكر الدار معين له، و الاصل زمنا طويلا و مكانا شرقيا- انتهى.

و قال بعض المحشين على شرح ابن عقيل: ذكر الشارح تبعا للناظم شيئا واحدا مما ينوب عن الظرف و هو المصدر- الى ان قال- و قد بقى عليه اشياء تنوب عن الظرف زمانيا او مكانيا:

الأول- لفظ بعض و كل مضافين الى الظرف، نحو «بحثت عنك كل مكان» و «سرت كل اليوم»، و ذلك من جهه ان كلمتي بعض و كل بحسب ما تضافان اليه، و قد مضي انهما ينوبان عن المصدر في المفعولية المطلقة.

الثاني- صفة الظرف، نحو «سرت طويلا شرقي القاهرة».

الثالث- اسم العدد المميز بالظرف، نحو «مرضت ثلاثة ايام»، «و سرت ثلاثة عشر فرسخا».

الرابع- ألفاظ معينة تنوب عن اسم الزمان نحو «احقا انتهى هذا».

قال بعض المحققين: ان قوله «لأنه من صفة الاحيان» الخ، ان اراد الاستدلال على مجرد صحة النصب على الظرفية فمسلم، و ان اراد الاستدلال على وجوبه فممنوع، لأنه يمكن ان يكون كثيرا نصبا على المفعولية المطلقية، اي و تسمية كثيرا- انتهى.[١]

قال في التصريح: ينوب عن المصدر في الانتصاب على المفعول المطلق ما يدل على المصدر من صفة له، كسرت احسن السير، و الاصل سرت السير احسن السير، فحذف الموصوف لدلالة اضافة صفته الى مثله عليه و نابت منابه و انتصبت، و

---

١ . شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٥٨٩.

«اشتمل الصماء» و الاصل الشملة الصماء فحذف الموصوف و نابت صفته منابه.

ثم قال المحقق المتقدم: ان قلت: ان التسمية وضع الاسم على المسمى، و هو شيء واحد لا تعدد فيه و لا تكثر، و حينئذ فلا يصح وصفها بالكثرة. اجيب: بأنه على هذا الوجه يراد بالتسمية الاطلاق و الاستعمال، و هو يتعدد، فصح الوصف بالكثرة.

ان قلت: على هذا كان مقتضى الظاهر ان يقول «كثيرة» فالجواب ان صفة المصدر لا يجب تأنيثها لتأنيثه، لأنه مؤل بأن و الفعل او ما و الفعل و الفعل لا يؤنث، او ان التسمية لما كانت بمعنى الاطلاق ذكر الصفة نظرا لذلك» و لعل الشارح انما ترك التنبيه على ذلك الوجه لما ورد عليه مما علمت، او ان الانتصاب على الوصفية في مثله معروف لا يحتاج الى تعرض، فلهذا أشار الى وجه آخر من الاعراب.[1]

(و) أما (ما) الواقعة بعد كثيرا او بعد قليلاً ففيها اجتمالات سننقلها عن ابن هشام، و المتحصل من اول تلك الاحتمالات انها بعد كثيرا (لتأكيد معنى الكثرة و العامل) في كثيرا و كذلك في قليلا (ما يليه) كيسمى في المتن الاتي بعيد هذا (على ما ذكر ه) الزمخشر (في الكشاف فى قوله تعالى ﴿قَلِيلًا ما تَشْكُرُونَ﴾).[2]

و هذا نص ما في الكشاف: ﴿فَقَلِيلًا ما يُؤْمِنُونَ﴾[3] اي فايمانا قليلا يؤمنون، و ما مزيدة، و هو ايمانهم ببعض الكتاب، و يجوز ان تكون القلة بمعنى العدم- انتهى.[4]

---

١. البقره/ ٨٨.

٢. الاعراف/ ١٠.

٣. البقره/ ٨٨.

٤. حاشية الصبان على شرح الاشموني على الفية ابن مالك، ج ٢، ص ١٧٤.

قال السفاقسي: و اعترض بأن كون القلة بمعنى العدم انما نقله النحويون في نحو «اقل رجل يقول ذلك» و «قلما يقوم زيد» و «قليل من الرجال يقول ذلك»، و أما اذا كان قليلا منصوبا بفعل مثبت نحو «قمت قليلا» او «قليلا ما قمت» فلا يذهب احد الى انه بمعنى النفى المحض- انتهى.

و في ذيل هذا الكلام تأمل يظهر وجهه مما يأتي.

بيان ابن هشام في الآية

قال ابن هشام: و اما قوله تعالى ﴿فَقَلِيلًا ما يُؤْمِنُونَ﴾[1] فما محتملة لثلاثة اوجه:

«احدها»- الزيادة، فتكون إما لمجرد تقوية الكلام مثلها في ﴿فَبِما رَحْمَةٍ﴾[2] فتكون حرفا باتفاق و قليلا في معنى النفي مثلها في قوله:[3]

انيخت فألقت بلدة فوق بلدة قليل بها الاصوات الا بغامها

و إما لافادة التقليل مثلها في «اكلت اكلا ما»، و على هذا يكون تقليلا بعد تقليل، و يكون التقليل على معناه، و يزعم قوم ان ما هذه اسم كما قدمناه في ﴿مَثَلًا ما بَعُوضَةً﴾.[4]

---

١ . تفسير الكشاف، ج ١، ص ٢٠.

٢ . آل عمران/ ١٥٩.

٣ . المقتضب، ج ٤، ص ٦٠٧.

٤ . البقره/ ٢٦.

و قال المحشى معلقا على قوله ﴿قَدِمْنا﴾:[١] هذا اشارة الى ما المفيدة للتقليـل، و قدمه في ﴿مَثَلًا ما بَعُوضَةً﴾[٢] حيث قال هناك: و قيل ما اسم نكرة صفة لمـثلا، اذ لا معنى لكونها صفة لمثلا الا افادتها تقليلا- انتهى كلام المحشي.

«و الوجه الثاني»- النفي و قليلا نعت لمـصدر محـذوف او لظـرف محـذوف، اي ايمانا قليلا او زمانا قليلا، اجاز ذلك بعضهم و يرده امران: احـدهما ان مـا النافيـة لهـا الصدر فلا يعمل ما بعدها فيما قبلها، و يسهل ذلك شينا مـا علـى تقـدير قلـيلا نعتـا للظرف، لأنهم يتسعون في الظروف، و قد قال «و نحن عـن فـضلك مـا اسـتغنينا». و الثاني انهم لا يجمعون بـين مجـازين (و همـا فـي الآيـة حـذف الموصـوف و تقـديم المعمول على محله و كلاهما خلاف الاصل، و منع ذلك مستندا بنحو «احيى الأرض شباب الزمان» فان فيه ايضا جمع بين مجازين احدهما تقديم المفعول و الثاني شباب الزمان كما يأتي في باب الاسناد). ثم قال:

و لهذا لم يجيزوا «دخلت الامر» لئلا يجمعوا بين حذف في و تعليق الدخول باسم المعنى، بخلاف «دخلت في الامر» و «دخلت الدار» و استقبحوا «سير عليه طـويلا» و «سير عليه سير طويل» او «زمن طويل» لئلا يجمعوا بين جعـل الحـدث او الزمـان مسيرا و بين حذف الموصوف بخلاف «سير عليه».

«و الثالث»- ان تكون مصدرية، و هي وصلتها فاعل بقليلا و قلـيلا حـال معمـول لمحذوف دل عليه المعنى، اي لعنهم اللّه فأخروا قليلا ايمانهم، اجازه ابن الحاجب و

---

[١] . الفرقان/ ٢٣.

[٢] . البقره/ ٢٦.

رجح معناه على غيره- انتهى كلام ابن هشام مع ذكر بعض الحواشى على كلامه في الاثناء.[١]

و قال بعض ارباب الحواشي على قوله «و يسهل ذلك شينا ما» الخ في الشرح: الظاهر انه لا ينبغي ان يسهل عند المصنف ذلك و لا شينا ما، لأنه صرح بأن هذا الاتساع في تقديم الظرف المعمول لما بعد ما عليها مخصوص بالشعر و الكلام في غيره، بل في افصح الكلام.

بيان المدرس في البحث

و أقول: لم يرد المصنف من هذا الكلام الا بيان ان هذا الرد ليس في هذين التقديرين على حد سواء، بل انه يسهل يسيرا على تقدير قليلا نعتا لظرف، و لا يسهل شينا على تقدير كونه نعتاً لمصدر.

و لا يخفى ان ذلك لا يقتضى جواز تقديم الظرف المعمول لما بعد ما النافية عليها في نثر الكلام فضلا عن الصحة، فان قوله «يسهل شينا ما» اشارة الى جوازه في الشعر لكونه اولى بالجواز- انتهى.

(اى في كثير من الاحيان) اي حينا كثيرا او تسمية كثيرا (يسمى ذلك الوصف المذكور) في قوله: فالبلاغة صفة راجعة الى اللفظ- الخ (فصاحة ايضا كما يسمى) ذلك الوصف (بلاغة).

و الحاصل: ان الفصاحة يطلق على مطابقة الكلام لمقتضى الحال، كما ان البلاغة ايضا يطلق عليها، فكثيرا ما يكون المراد بالفصاحة ما هو المراد بالبلاغة، لا ما تقدم

---

١ . مغني الاديب، ج ١، ص٣٠٠.

من خلوص الكلام من ضعف التأليف و تنافر الكلمات و التعقيد مع فصاحتها.

(و في هذا) اي في قوله: و كثيرا ما يسمى فصاحة ايضا (اشارة الى دفع التناقض المتوهم من كلام الشيخ في دلائل الاعجاز، فانه ذكر في مواضع منه ان الفصاحة صفة راجعة الى المعنى و الى ما يدل عليه باللفظ دون اللفظ نفسه).

فمن تلك المواضع ما هذا نصه: «فصل» و هذا فن من الاستدلال لطيف على بطلان ان تكون الفصاحة صفة للفظ من حيث هو لفظ:

لا تخلو الفصاحة من ان تكون صفة في اللفظ محسوسة تدرك بالسمع او تكون صفة فيه معقولة تعرف بالقلب، فمحال ان تكون صفة في اللفظ محسوسة، لأنها لو كانت كذلك لكان ينبغي ان يستوي السامعون للفظ الفصيح في العلم بكونه فصيحا، و اذا بطل ان تكون محسوسة وجب الحكم ضرورة بأنها صفة معقولة، و اذا وجب الحكم بكونها صفة معقولة فانا لا نعرف للفظ صفة يكون طريق معرفتها النقل دون الحس الا دلالتها على معناه، و اذا كان كذلك لزم منه العلم بأن وصفنا اللفظ بالفصاحة وصف له من جهة معناه لا من جهة نفسه، و هذا ما لا يبقى لعاقل معه عذر في الشك. و اللّه الموفق للصواب- انتهى.[1]

(و) ذكر (في بعضها) اي في بعض المواضع الأخر من دلائل الاعجاز (ان فضيلة الكلام) اي فصاحته (للفظه لا لمعناه، حتى ان المعانى مطروحة في الطريق يعرفها الأعجمي) و هو من لا يفصح و ان كان عربيا (و العربي) و هو المنسوب الى سكان الأمصار كما في المجمع،[2] او من كان ثابت النسب في العرب و ان كان غير فصيح

---

۱ . دلائل الاعجاز، ص ۲۵۹.

۲ . مجمع البحرين، ج ۱، باب الباء ماده العين.

كما في المصباح،[١] و الأول انسب نظرا الى ما بعده- اي القروي- بناء على معناه الاول الآتي، و الثاني اولى نظرا الى ما قبله اي الاعجمى ان قلنا معناه- كما في دلائل الاعجاز- الذي لا يعرف معانى ألفاظ العربية اصلا، و يؤيد ذلك ان الاعجمي جاء في كلام الجاحظ بدون ان يكون في اوله همزة، و نحن ننقل كلامه عن قريب و الشيخ اعرف بكلامه (و القروي) من كان منسوبا الى القرية.

قال في المصباح: القرية هي الضيعة. و قال في كفاية المتحفظ: القرية كل مكان اتصلت به الأبنية و اتخذ قرارا، و تقع على المدن و غيرها و الجمع قرى على غير قياس. قال بعضهم: لأن ما كان على فعلة من المعتل فبابه ان يجمع على فعال بالكسر، مثل ظبية و ظباء و ركوة و ركاء، و النسبة اليها قروي على غير قياس.[٢]

(و البدوي) المنسوب الى البادية. قال في المصباح: البدو مثل فلس خلاف الحضر، و النسبة الى البادية بدوي على غير قياس- انتهى.[٣]

(و لا شك ان الفصاحة من صفاته الفاضلة، فتكون راجعة الى اللفظ دون المعنى) الى هنا كان كلام الشيخ في ان الفصاحة صفة راجعة الى اللفظ دون المعنى، ثم ايد هذا بنقل كلام عن الجاحظ و هذا نصه: ان سبيل الكلام سبيل التصوير و الصياغة، و ان سبيل المعنى الذي يعبر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير فيه، كالفضة او الذهب يصاغ منهما خاتم او سوار، فكما انه محال اذا انت اردت النظر في صوغ الخاتم وجودة العمل و رداءته ان تنظر الى الفضة الحاملة لتلك الصورة او الذهب

---

١. المصباح المنير، ج ١، ص٤٠٠.

٢. المصباح المنير، ٥٠١.

٣. المصباح المنير، ٤٠.

الذي وقع فيه ذلك العمل، كذلك محال اذا اردت ان تعرف مكان الفضل، و المزية في الكلام ان تنظر في مجرد معناه، و كما لو فضلنا خاتما على خاتم- بأن تكون فصة هذا أجود او فضته انفس- لم يكن ذلك تفضيلا له من حيث هو خاتم كذلك ينبغي اذا فضلنا بيتا على بيت من اجل معناه ان لا يكون ذلك تفضيلا له من حيث هو شعر و كلام- الى ان قال- و المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمى و العربي و القروي و البدوي، و انما الشأن في اقامة الوزن و تخير اللفظ و سهولة المخرج و صحة الطبع و كثرة الماء وجودة السبك، و انما الشعر صياغة و ضرب من التصوير- انتهى.[١]

و لا يخفى عليك ان بهذا يظهر ان الأعجمى بالالف من غلط النساخ فلا وجه لما في بعض الحواشي من احسنية اسقاط الواو- فتأمل جيداً.

(فوجه التوفيق بين الكلامين) اي كلام الشيخ في المواضع التي ذكر أن الفصاحة صفة راجعة الى المعنى دون اللفظ، و كلامه في بعض المواضع الأخر التي ذكر فيها ان فضيلة الكلام للفظه لا لمعناه (انه) اي الشيخ (اراد بالفصاحة) و الفضيلة (معنى البلاغة كما) قدمنا ان اطلاق الفصاحة على البلاغة واقع في ألسنة العلماء، و سيأتى نقله عن القوشجي ايضا و الشيخ (صرح به) اي بأنه اراد بالفصاحة معني البلاغة في مواضع كثيرة من دلائل الاعجاز، (فحيث اثبت انها) اي الفصاحة (من صفات الألفاظ اراد انها) بالنسبة الى الألفاظ من قبيل الصفة بحال متعلق الموصوف، و ذلك لأنها ليست من صفات الألفاظ من حيث هي ألفاظ مفردة و كلم مجردة، بل تكون من صفاتها (باعتبار افادتها المعاني عند التركيب) كما نقلناه عنه آنفا (و حيث نفي ذلك) اي نفى كونها من صفات الألفاظ (اراد) بالنفى (انها ليست من صفات الألفاظ

---

١. دلائل الاعجاز، ص ١٦٨.

المفردة و الكلم المجردة، من غير اعتبار التركيب) الموجب لافادتها المعاني (و حينئذ) اي حين اراد بالاثبات شيئا و بالنفي شيئا آخر- كما بينا- فيعلم انه (لا تناقض) بين الكلامين (لتغاير محلي النفي و الاثبات) و ذلك لما ثبت في محله من انه يشترط في التناقض الاتحاد في امور ثمانية، كما قال قائلهم في شعره الفارسي:

در تناقض هشت وحدت شرط دان وحدت موضوع و محمول و مكان

وحدت شرط اضافه جزء و كل قوه و فعل است در اخر زمان

(هذا خلاصة كلام المصنف) في دفع التناقض المتوهم من كلام الشيخ مع توضيح منا، و حاصله: ادعاء عدم الاتحاد مكانا كما يظهر من كلام الشارح نقلا عنه، او شرطا كما يظهر من التأمل الصادق.

(و) كيفما كان هذا دفع و تفسير بما لا يرضى صاحبه، لأن الدفع و طريقه ليس بما ادعاه من تغاير محلي النفي و الاثبات او الشرط، بل الدفع انما هو بتغاير الموضوع- اعنى الفصاحة- و (كأنه) اي المصنف وقع فيما وقع فيه لأنه (لم يتصفح دلائل الاعجاز حق التصفح ليطلع على ما هو مقصود الشيخ) من الفصاحة في الكلامين، (فان محصول) مجموع (كلامه فيه) اي في دلائل الاعجاز (هو ان الفصاحة) عندهم (تطلق على معنيين) متغايرين: (احدهما ما مر في صدر المقدمة) من ان الفصاحة في المفرد «خلوصه من تنافر الحروف و الغرابة و مخلالفة القياس اللغوى» و في الكلام «خلوصه من ضعف التأليف و تنافر الكلمات و التعقيد مع فصاحتها» (و لا نزاع في رجوعها) اي الفصاحة بأحد هذين المعنيين (الى نفس اللفظ، و) المعنى (الثاني) الذي تطلق الفصاحة عليه (انها وصف في الكلام به) اي بهذا الوصف (يقع التفاضل، و) به (يثبت الاعجاز) للقرآن (و عليه) اي على هذا الوصف (تطلق البراعة و البلاغة و

البيان) و الفصاحة (و ما شاكل ذلك) مما يدل على فضيلة فيها (و لا نزاع ايضا في ان الموصوف بها عرفا هو اللفظ، اذ يقال) عرفا (لفظ فصيح و لا يقال معنى فصيح).

و من مواضع التي يتحصل منه ان الفصاحة عندهم تطلق على ذينك المعنيين ما هذا نصه: و اعلم انك كلما نظرت وجدت سبب الفساد واحدا، و هو ظنهم الذي ظنوه في اللفظ و جعلهم الأوصاف التى تجري عليه كلها اوصافا له في نفسه و من حيث هو لفظ و تركهم ان يميزوا بين ما كان وصفا له في نفسه و بين ما كانوا قد اكسبوه اياه من اجل امر عرض في معناه، و لما كان هذا دأبهم ثم رأوا الناس و اظهر شيء عندهم في معنى الفصاحة تقويم الاعراب و التحفظ من اللحن لم يشكوا أنه ينبغي ان يعتد به في جملة المزايا التى يفاضل بها بين كلام و كلام في الفصاحة، و ذهب عنهم ان ليس هو من الفصاحة التي يعنينا امرها في شيء، و ان كلامنا في فصاحة تجب للفظ لا من اجل شيء يدخل في النطق و لكن من اجل لطائف تدرك بالفهم، و انا نعتبر في شأننا هذا فضيلة تجب لاحد الكلامين على الآخر من بعد ان يكونا قد برئا من اللحن و سلما في ألفاظهما من الخطأ- انتهى.

فظهر انه لا نزاع بينهم في الموصوف في كل واحد من قسمي الفصاحة و فيما هي راجعة اليه، (و انما النزاع في ان منشأ هذه الفضيلة) التي تطلق عليها البراعة و البلاغة و البيان و الفصاحة و ما شاكل ذلك (و محلها هو اللفظ او المعنى) اللغوي الذي يسمى فيما بعد المعنى الاول، فقال فريق منهم منشائها هو اللفظ وحده، و فريق آخر انه هو المعنى الاول وحده.

الارتباط بين معني اللغوي و الاصطلاحي

(و الشيخ ينكر على كلا الفريقين) اي الفريق الذى يقول منشأ هذه الفضيلة هو

اللفظ وحده و الفريق الذي يقول منشانها هو المعنى وحده (و يقول: ان الكلام الذي يدق فيه النظر و يقع به التفاضل هو الذي يدل بلفظه على المعنى اللغوي) او الشرعي او العرفي (ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية على المعنى المقصود) كالمضيافية في كثير رماد القدر و طول القامة في طويل النجاد، و كون المرأة مترفة مخدومة في قولك فيها «نؤم الضحى»، و أما الكلام الذي ليس له دلالة ثانية و لا يدق فيه النظر فسيأتي انه ملحق بأصوات الحيوانات (فهناك) ثلاثة اشياء: (ألفاظ، و معان اول، و معان ثوان).

و مما يدل على ذلك انه قال في موضع من دلائل الاعجاز ما هذا نصه: الكلام على ضربين: ضرب انت تصل منه الى الغرض بدلالة اللفظ وحده، و ذلك اذا قصدت ان تخبر عن زيد مثلا بالخروج على الحقيقة فقلت «خرج زيد» و بالانطلاق عن عمرو فقلت «عمرو منطلق» و علي هذا القياس. و ضرب آخر انت لا تصل منه الي الغرض بدلالة اللفظ وحده، و لكن بذلك اللفظ على معناه الذى يقتضيه موضوعه في اللغة ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها الى الغرض، و مدار هذا الامر على الكناية و الاستعارة و التمثيل- الى ان قال-: اولا ترى انك اذا قلت «هو كثير رماد القدر» او قلت «طويل النجاد» او قلت في المرأة «نؤم الضحى» فانك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، و لكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانيا هو غرضك، كمعرفتك من كثير رماد القدر انه مضياف و من طويل النجاد انه طويل القامة و من نؤم الضحى في المرأة انها مترفة مخدومة لها من يكفيها امرها.

ثم قال: و اذ قد عرفت هذه الجملة فههنا عبارة مختصرة، و هي ان تقول المعنى و معنى المعنى: تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ و الذي تصل اليه بغير واسطة، و

بمعنى المعنى ان تعقل من اللفظ معنى ثم يفضى بك ذلك المعنى الى معنى آخر- انتهى.

(و الشيخ يطلق على الأول بل على ترتيبها) اي المعاني الأول (في النفس ثم ترتيب الألفاظ في النطق على حذوها) اي المعاني الأول (اسم النظم و الصور و الخواص و المزايا و الكيفيات).

فانه قال في جملة كلام له: ان النظم في الحروف هو تواليها في النطق فقط، و ليس نظمها بمقتضى عن معنى (اى ليس واجبا لمعنى اقتضاه) و لا الناظم بمقتف في ذلك رسما من العقل اقتضى ان يتحرى في نظمه لها ما تحراه، فلو أن واضع اللغة كان قد قال ربض مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي الى فساد، و أما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك، لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني و ترتيبها على حسب ترتيب المعانى في النفس، فهو نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، و ليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء الى الشيء كيف جاء و اتفق، و كذلك كان عندهم نظيراً للنسج و التأليف و الصياغة و البناء و الوشي و التحبير و ما أشبه ذلك مما يوجب اعتبار الاجزاء بعضها مع بعض حتى يكون لوضع كل حيث وضع علة تقتضى كونه هناك و حتى لو وضع في مكان غيره لم يصلح.

و قال ايضا: لو كان القصد بالنظم الى اللفظ نفسه دون ان يكون الغرض ترتيب المعانى في النفس ثم النطق بالألفاظ على حذوها لكان ينبغي ان لا يختلف حال اثنين في العلم بحسن النظم او غير الحسن فيه، لأنهما يحسان بتوالى الألفاظ فى النطق احساسا واحدا و لا يعرف احدهما في ذلك شيئا يجهله الآخر.

و قال ايضا: اعلم ان ما تري انه لا بد منه من ترتيب الألفاظ و تواليها على النظم

الخاص ليس هو الذي طلبته بالفكر، و لكنه شيء بسبب الأول (اي المطلوب الأول و هو المعنى الاول- فتأمل) ضرورة، من حيث ان الألفاظ اذا كانت اوعية للمعاني فانها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فاذا وجب لمعنى ان يكون اولا في النفس وجب اللفظ الدال عليه ان يكون مثله اولا في النطق- انتهى.

(و) الشيخ (يحكم قطعا بأن الفصاحة) بالمعنى الثانى- اي الوصف الذى به يقع التفاضل و يثبت الاعجاز- (من الأوصاف الراجعة اليها) اي الى المعاني الأول (و ان الفضيلة) التي بها يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة و البلاغة و البراعة و ما شاكل ذلك من الاوصاف التى تدل على فخامته و عظمته و ارتفاع شأنه (انما هي) اي الاوصاف (فيها) اي في المعاني الأول (لا في الالفاظ المنطوقة التي هي الأصوات و الحروف) هذا العطف- اي عطف الحروف على الأصوات- من العويصات، و ذلك لما في ماهية الحروف من اختلاف الآراء.

قال القوشجي في بحث المسموعات من التجريد: قد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة و الثقل تميزا في المسموع، و الحرف هي تلك الكيفية العارضة عند الشيخ و ذلك الصوت المعروض عند بعض و مجموع العارض و المعروض عند آخرين- انتهى.

فلا يصح العطف الا على القول الثاني المنسوب الى بعض، فلا وجه لما قاله الفاضل المحشي من ان العطف مبنى على ان اللفظ صوت يعتمد على مخارج الحروف، و ذلك لأن قولهم «اللفظ صوت معتمد على مخارج الحروف» ظاهره هو القول الثالث المنسوب الى آخرين، لأن المراد بالاعتماد هي الكيفية العارضة، و الظاهر من العطف- كما قلنا- ان الحروف نفس الاصوات، فتأمل جيداً.

(و لا في المعاني الثواني التي هي الاغراض التي يريد المتكلم اثباتها او نفيها) كالمضيافية و طول القامة و المترفية و المخدومية.

(فحيث يثبت) الشيخ (انها) اي الفضيلة و البلاغة و الفصاحة و ما شاكل ذلك (من صفات الالفاظ او) يثبت انها من صفات (المعاني) فحينئذ (يريد بهما) اي بالالفاظ و المعاني كلاهما (تلك المعاني الاول) اي كثرة الرماد و طول النجاد و نؤمية الضحى مثلا فقط، اي يريد بالالفاظ المعانى الاول اللغوية، كما انه يريد بالمعاني ايضا تلك المعاني الاول اللغوية، و سيذكر وجه التعبير بالالفاظ و ارادة تلك المعاني بعيد هذا في قوله «كما قال» الخ.

(و حيث ينفى) الشيخ (ان يكون) الفضيلة و البلاغة و الفصاحة و ما شاكل ذلك (من صفاتهما) اي الالفاظ و المعانى (يريد) الشيخ (بالألفاظ الألفاظ المنطوقة) التى هي الاصوات و الحروف، يعني اللفظة المركبة من «ك» «ث» «ي» «ر» مثلا و نحوها (و) يريد (بالمعانى المعانى الثواني) اي المضيافية و طول القامة و المترفية و نحوها (التى جعلت مطروحة في الطريق و سوّي فيها) اي في المعاني الثواني (بين العامة و الخاصة) اي بين العجمى و العربي و القروي و البدوي، اي بين الفصيح و غير الفصيح.

كلام شيخ عبدالقاهر جرجاني

قال في دلائل الاعجاز مشيرا الى ذلك ما هذا نصه: انهم لم يوجبوا للفظ ما اوجبوه من الفضيلة، و هم يعنون نطق اللسان و اجراس الحروف، و لكن جعلوا كالمواضعة فيما بينهم ان يقولوا اللفظ و هم يريدون الصورة التي تحدث في المعنى و الخاصة التى حدثت فيه، و يعنون الذي عناه الجاحظ حيث قال: و ذهب الشيخ (يعني استاذ

الجاحظ) الى استحسان المعاني، و المعانى مطروحة وسط الطريق يعرفها العربى و العجمى و الحضرى و البدوى، و انما الشعر صياغة و ضرب من التصوير- انتهى.[١]

توضيح ذلك: ان المخاطب اذا كان منكرا مثلا فكل متكلم- سواء كان من العامة او الخاصة- يعرف ان المقام يقتضى التأكيد، لكن الخاصة يعرف كيفية التأكيد و ترتيب المعانى الاول المستلزم لترتيب الالفاظ حتى يزول انكاره، بخلاف العامة فانهم غافلون عن ذلك.

(و لست انا احمل كلامه) اي الشيخ (على هذا) اي على ما حققه التفتازانى و بينه بقوله: ان الشيخ ينكر على كلا الفريقين- الى قوله- و سوى فيها بين العامة و الخاصة (بل هو) اي الشيخ (يصرح به) اي بما حققه و بينه (مرارا) اي مكررا، اي في مواضع متفرقة (كما قال) الشيخ في تلك المواضع المتفرقة ما يتحصل منه ما ذكره التفتازاني بقوله: لما كانت المعانى- الى قول الخطيب- و لها طرفان، فما ذكره ليس نص عبارة الشيخ كما انه ليس مما ذكره الشيخ في موضع واحد بل هو محصول مجموع ما ذكره في مواضع متفرقة.

(لما كانت المعانى) الاول اللغوية (تتبين بالألفاظ و لم يكن لترتيب) تلك (المعانى) الأول اللغوية (سبيل الا بترتيب الألفاظ في المنطق تجوزوا) اي ارتكبوا المجاز (فعبروا عن ترتيب المعانى) الاول (بترتيب الألفاظ) اي قالوا ترتيب الالفاظ و ارادوا منه ترتيب المعانى مجازا، كما قالوا الاسد و ارادوا منه الرجل الشجاع مجازا (ثم) ارتكبوا مجازا آخر فعبروا (بالألفاظ بحذف الترتيب) اي قالوا «الالفاظ» و ارادوا منه ترتيب الألفاظ، فاذا قالوا «ان الفضيلة راجعة الى الألفاظ» يريدون بذلك انها

---

١. دلائل الاعجاز، ص ٣٠٣.

راجعة الى نرتيب الألفاظ، ثم يريدون بذلك انها راجعة الى ترتيب المعاني الأول اللغوية.

(و) بتقرير اوضح: (اذا وصفوا اللفظ بما) اي بوصف (يدل على تفخيمه) مثلا: اذا قالوا لفظ بليغ او فصيح او بارع و ما شاكل ذلك (لم يريدوا) حينئذ توصيف (اللفظ المنطوق) الذي هو صوت و حرف (و لكن) يريدون توصيف (معنى اللفظ) اي المعنى الأول اللغوي (الذي دل به علي المعنى الثاني) الذي هو الغرض الأقصى من اللفظ، كالمضيافية في كثير الرماد.

(و السبب) في ارتكاب ذينك المجازين (انهم لو جعلوها) اي الأوصاف الدالة على تفخيم اللفظ (اوصافا للمعاني) اي لو قالوا معنى بليغ او فصيح او بارع و ما شاكل ذلك (لما فهم) حيننذ انهم ارادوا بذلك (انها) اي الصفات (صفات للمعاني الأول) اللغوية (المفهومة) من اللفظ (اعنى الزيادات) على اصل معنى الكلام كالتأكيد مثلا (و الكيفيات) كالتقديم و التأخير مثلا (و الخصوصيات) كذكر اللازم و ارادة الملزوم في الكناية مثلا (فجعلوا كالمواضعة) و الاصطلاح (فيما بينهم ان يقولوا «اللفظ» و هم يريدون) باللفظ (الصورة التى حدثت في المعنى) الأول (و الخاصية التي تجددت فيه) اي في المعنى الأول.

هذا، و لكن لا يخفى ما في كلامه من التهافت و سوء التعبير، و لذلك قال الفاضل المحشي ما هذا نصه: قيل عليه المفهوم مما سبق استعمال الألفاظ في نفس المعاني الاول، و المفهوم من هذا استعمالها في الصورة الحادثة فيها، و بينهما تناف فكيف يجعل هذا الكلام نتيجة لما سبق على ما يشعر به الفاء من «فجعلوا».

اجيب: بأن الشيخ يطلق على المعانى الأول الخصوصيات و الصور و نظائرهما

مبالغة تنبيها على انهم- و ان كانوا يطلقون الألفاظ عى نفس تلك المعاني و يصفون الألفاظ بالبلاغة و ما شاكل ذلك- الا ان مدار توصيفها على ما في تلك المعاني من الصور و الخواص، فكأن المعاني الاول نفس الخصوصيات، و بهذا صح التفريع.

و فيه نظر، لأن هذا الجواب يشعر بأن المراد ههنا بالصورة و الخاصية نفس المعاني الاول، و قوله «حدثت في المعنى و تجددت فيه» مانع من الحمل على ذلك، و الا ظهر في الجواب المصير الى حذف المضاف، اي محل الصورة و الخاصية- انتهى.

و لا يذهب عليك ان فيما جعله الأولى ايضا نظر واضح يظهر وجه ذلك من التأمل في قوله «في المعنى» و «فيه» فتأمل جيداً.

(و قولنا صورة) اي الحكم بأن التى حدثت في المعنى الأول صورة، ليس على حقيقة، لأن الصورة في الحقيقة- على ما يأتى في باب الفصل و الوصل نقلا عن المفتاح- ما يدرك باحدى الحواس الظاهرة و المزايا و الخواص و الزيادات التى تحدث في المعنى الأول لا يمكن ادراكها بتلك الحواس، لأنها من المعانى التى تدرك بالعقل و الحواس الباطنة، فجعلها صورة من باب المجاز، فالحكم بكونها صورة (تمثيل و قياس) اي تشبيه (لما ندركه بعقولنا على ما ندركه بأبصارنا، فكما ان تبين انسان من انسان) آخر (يكون بخصوصية توجد في هذا) الانسان كالبياض و السواد و اللحية و عدمها مما يمكن ان يتبين الانسان به (دون) ان توجد تلك الخصوصية في (ذاك) الانسان الآخر (كذلك يوجد بين المعنى في بيت) او في كلام منثور (و بينه) اي المعنى (في بيت آخر) او في كلام منثور آخر (فرق، فعبرنا عن ذلك الفرق بأن قلنا للمعنى في هذا) البيت او الكلام المنثور (صورة غير صورته) اي المعنى (في ذلك)

البيت الآخر او الكلام المنثور الآخر.

(و ليس هذا) التعبير (من مبدعاتنا) و مخترعاتنا (بل هو) اي هذا التعبير (مشهور في كلامهم) اي علماء البلاغة (و كفاك) ما نقلناه آنفا من (قول الجاحظ «و انما الشعر صناعة و ضرب من التصوير») و قد تقدم نقل هذا أيضا في الجزء الاول.

(و هذا) اي الذي نقله من الشيخ بعد قوله «بل هو يصرح به مرارا» الى هنا (نبذ مما ذكره الشيخ في مواضع متفرقة من دلائل الاعجاز، لكنه لم يذكره بهذا الترتيب الذى نقله عنه، و لا ضير في ذلك، اذ المقصود اثبات ان ما نسبه الى الشيخ ليس الا صريح كلامه في المواضع المتفرقة، فحكم البعض على الشارح على ما نقله الفاضل المحشي بأن ذلك لا ينبغي ان يظن بمثل الشارح ليس على ما ينبغي.

و اني ليعجبني نقل بعض ما قاله في بعض تلك المواضع و ان كان يلزم منه التكرار، قال في موضع من دلائله: و اعلم ان قولنا الصورة انما هو تمثيل و قياس لما نعلمه بعقولنا على الذى نراه بأبصارنا، فلما رأينا البينونة بين آحاد الاجناس تكون من جهة الصورة، فكان بين انسان من انسان و فرس من فرس بخصوصية تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذاك، و كذلك كان الأمر في المصنوعات، فكان بين خاتم

من خاتم و سوار من سوار بذلك، ثم وجدنا بين المعني في احد البيتين و بينه في الآخر بينونة في عقولنا و فرقا عبرنا عن ذلك الفرق و تلك البينونة بأن قلنا للمعنى في هذا صورة غير صورته في ذلك، و ليس العبارة عن ذلك بالصورة شيئا نحن ابتدأناه فينكره منكر، بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء، و يكفيك قول الجاحظ «و انما الشعر صناعة و ضرب من التصوير»- انتهى.

(ثم انه) اي الشيخ (شدد النكير) في مواضع متفرقة أخر (على من زعم ان

الفصاحة)- بالمعنى الثاني لا التي ذكرت في صدر المقدمة- تكون (من صفات الألفاظ المنطوقة) التي هي الاصوات و الحروف (و بلغ) الشيخ (في ذلك) التشديد و النكير (كل مبلغ و قال) ما حاصله: ان (سبب الفساد) اي فساد الزعم المذكور (عدم التميز بين ما هو وصف للشيء في نفسه و بين ما هو وصف له من اجل امر عرض في معناه، فلم يعلموا أنا نعنى) عند توصيف اللفظ بالفصاحة و البلاغة و البراعة و ما شاكل ذلك (الفصاحة) بالمعنى الثاني و هي (التي تجب للفظ لا من اجل شيء يدخل في المنطق بل من اجل لطائف) و كيفيات معنوية (تدرك بالفهم) السليم و الذوق المستقيم.

كلام صاحب دلائل الاعجاز

قال في دلائل الاعجاز: و اعلم انه لا يصادف القول في هذا الباب موقعا من السامع و لا يجد لديه قبولا حتى يكون من اهل الذوق و المعرفة، و حتى يكون ممن تحدثه نفسه بأن لما يومىء اليه من الحسن و اللطف اصلا، و حتى يختلف الحال عليه عند تأمل الكلام فيجد الاريحية تارة و يعرى منها اخرى، و حتى اذا اعجبته عجب و اذا نبهته لموضع المزية انتبه، فأما من كانت الحالان و الوجهان عنده ابدا على سواء و كان لا يتفقد من امر النظم الا الصحة المطلقة و الا اعرابا ظاهرا فما اقل ما يجدي الكلام معه، فليكن من هذه صفته عندك بمنزلة من عدم الاحساس بوزن الشعر و الذوق الذي يقيمه به و الطبع الذى يميز صحيحه من مكسوره و مزاحفه من سالمه و ما خرج من البحر مما لم يخرج منه، في انك لا تتصدي له و لا تتكلف تعريفه لعلمك انه قد عدم الاداة التى معها تعرف و الحاسة التي بها تحد، فليكن

قدحك في زندوار و الحك في عود انت تطمع منه في نار- انتهى.[1]

و ليعلم ان التوصيف المذكور و الفهم المتقدم انما يكون (بعد سلامته) اي اللفظ (من اللحن) اي الغلط (في الاعراب) النحوى (و الخطأ) الصرفي (في) مادة (الألفاظ ثم انا لا ننكر ان تكون مذاقة الحروف) اي ملائمتها للطبع (و سلامتها) اي سهولة النطق بها (يوجب الفضيلة) المؤثرة في البلاغة و الفصاحة (و يؤكد امر الاعجاز و انما ننكر ان يكون الاعجاز به) اي بالمذكور من مذاقة الحروف و سلاستها (و) ان (يكون هو) اي المذاقة و سلاسة الحروف فقط (الأصل و العمدة) في امر البلاغة و الاعجاز.

(وّ مما اوقعهم في الشبهة) اي في ان زعموا أن الفصاحة من صفات الألفاظ (انه لم يسمع عاقل) مدرك فصاحة الكلام ان (يقول «معنى فصيح») بل سمع دائما من ذلك العاقل انه يقول «لفظ فصيح» فمن اجل ذلك صح ان يزعم ان الفصاحة من صفات الألفاظ، فالحكم عليه بفساد زعمه في غير محله.

(و الجواب ان مرادنا) نحن المتدبرين في منشأ الفضائل و المزايا (ان) منشأ (الفضيلة التى بها يستحق اللفظ ان يوصف بالفصاحة) و البلاغة و البراعة و ما شاكل ذلك (انما تكون في المعنى دون اللفظ).

(و) ان قلت: اذا كان الأمر على ما ذكر من ان منشأ تلك الفضيلة في المعنى، فما المانع من ان يقال «معنى فصيح»، و ما السبب في عدم سماع ذلك من عاقل مدرك فصاحة الكلام؟

قلنا: ان المانع من ذلك القول و السبب في عدم السماع ان (الفصاحة) بالمعنى الثاني، اي البلاغة (عبارة عن كون اللفظ على وصف) و هو كونه من حيث المعنى

---

[1] . دلائل الاعجاز، ص ١٩٠.

مطابقا لمقتضى الحال، و معلوم ضرورة انه (اذا كان) اللفظ (عليه) اي على ذلك الوصف (دل) اللفظ (علي تلك الفضيلة) فالمنشأ لتلك الفضيلة- و ان كان هو المعنى لا غير- لكن الدال عليها و الموصوف بها اللفظ لا غير (فيمتنع ان يوصف بها) اي بتلك الفضيلة (المعنى كما يمتنع) ايضا (بأنه) اي المعنى (دال)، و ذلك لأن المعنى- كما قلنا- منشأ لا دال.

و أحسن ما قيل في المقام ما ذكره بعض المحققين نقلا عن قوانين البلاغة، و هذا نصه: البلاغة شيء يبتديء من المعنى و ينتهى الى اللفظ و الفصاحة (بالمعنى الذى مرّ في صدر المقدمة) شيء يبتديء من اللفظ و ينتهى الى المعنى، فان فيها جمعا بين ما افترق من كلام الناس- انتهى.

(و لها- اي للبلاغة في الكلام- طرفان): احدهما (اعلى) و هو الطرف الذى (اليه ينتهى البلاغة) صعودا (كذا) قال الخطيب (في) كتابه (الايضاح) و لكن بتغيير يسير غير مخل بالمقصود، اذ نصه فيه: و للبلاغة طرفان اعلى اليه تنتهي- انتهى.

(و هو) اي الطرف الأعلى (حد الاعجاز و هو) اي الاعجاز عندنا البيانيين (ان يرتقي الكلام في بلاغته) فقط (الى ان يخرج) الكلام بذلك الارتقاء (عن طوق البشر و يعجزهم عن معارضته) و اما عند غيرنا فالاعجاز يمكن ان يكون بغير ذلك مما ذكرناه في الجزء الاول و سيأتى عنقريب ايضاً.

قال في دلائل الاعجاز: و لم ازل منذ خدمت العلم انظر فيما قاله العلماء في معنى الفصاحة و البلاغة و البيان و البراعة، و في بيان المغزي من هذه العبارات و تفسير المراد منها، فأجد بعض ذلك كالرمز و الايماء و الاشارة في خفاء، و بعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليطلب و موضع الدفين ليبحث عنه فيخرج، و كما يفتح لك

الطريق الى المطلوب لتسلكه و توضع لك القاعدة لتبنى عليها، و وجدت المعول على ان ههنا نظما و ترتيبا و تأليفا و تركيبا و صياغة و تصويرا و نسجا و تحبيرا، و ان سبيل هذه المعاني في الكلام الذي هي مجاز فيه سبيلها في الأشياء التي هي حقيقة فيها، و انه كما يفضل هناك النظم النظم و التأليف التأليف و النسج النسج و الصياغة الصياغة، ثم يعظم الفضل و تكثر المزية حتى يفوق الشيء نظيره و المجانس له درجات كثيرة، و حتى تتفاوت القيم التفاوت الشديد، كذلك يفضل بعض الكلام بعضا و يتقدم منه الشيء الشيء، ثم يزداد من فضله ذلك و تترقى منزلة فوق منزلة و يعلو مرقبا بعد مرقب و يستأنف له غاية حتى ينتهى الى حيث تنقطع الأطماع و تحسر الظنون و تسقط القوى و تستوى الاقدام في العجز- انتهى.[١]

و قال في موضع آخر: لو لا انهم سمعوا القرآن و حين تحدوا الى معارضته سمعوا كلاما لم يسمعوا قط مثله، و انهم قد رازوا انفسهم فأحسوا بالعجز على ان يأتوا بما يوازيه او يدانيه او يقع قريبا منه لكان محالا ان يدعوا معارضته و قد تحدوا اليه و قرعوا فيه و طولبوا به، و ان يتعرضوا لشبا الأسنة و يقتحموا موارد الموت.

قال الخواجه في التجريد: و اعجاز القرآن قيل لفصاحته، و قيل لأسلوبه و فصاحته معا، و قيل للصرفة.

كلام القوشجي حول اعجاز القرآن

و قال القوشجي في شرحه: و الكل محتمل، اتفق الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة و الدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه

---

١. دلائل الاعجاز، ص ٣٣٠.

فصحاء العرب بسليقتهم و علماء الفرق بمهارتهم في فن البيان و احاطتهم بأساليب الكلام، و المراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو اعم منها و من البلاغة، و اطلاقها على هذا المعني شائع. و قال بعض المعتزلة: اعجازه لأسلوبه الغريب و نظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب و الرسائل و الاشعار.

كلام الباقلاني حول اعجاز القرآن

و قال القاضي الباقلاني و امام الحرمين: ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لأساليب كلام العرب من غير استقلال لأحدهما، اذ ربما يدعي ان بعض الخطب و الاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام، و ربما يقدر نظم ركيك نظم القرآن على ما روى من ترهات مسيلمة الكذاب «الفيل و ما الفيل، و ما ادراك ما الفيل، له ذنب وثيل، و خرطوم طويل». و ذهب النظام و كثير من المعتزلة و المرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة، و هي ان اللّه تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها، و ذلك إما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم. و احتجوا بوجهين: الاول انا نقطع بأن فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور و مركباتها القصيرة، مثل ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ و مثل ﴿رَبِّ الْعالَمِينَ﴾ و هكذا الى الآخر، فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة- انتهى محل الحاجة من كلامه.

و من هذه الأقوال او خصوص الأخيرة نشأتوهم فاسد اشار اليه بقوله: (فان قيل: ليست البلاغة سوى المطابقة لمقتضى الحال مع الفصاحة، و علم البلاغة كافل باتمام هذين الأمرين) اي المطابقة و الفصاحة (فمن اتقنه) اي علم البلاغة (و احاط به لم لا يجوز ان يراعيهما) اي الأمرين (حق الرعاية فيأتي) من اتقنه (بكلام هو في الطرف

الأعلى من البلاغة و لو بمقدار اقصر سورة) فلا يصح القول بأن الطرف الأعلى هو حد الاعجاز.

(قلنا) في جواب هذا التوهم الفاسد: انه (لا يعرف بهذا العلم) اي علم البلاغة (الا ان هذا الحال) اي الانكار مثلا (يقتضي ذلك الاعتبار) اي التأكيد (مثلا، و اما الاطلاع على كمية الاحوال و كيفيتها) في الشدة و الضعف (و رعاية الاعتبارات بحسب) اقتضاء (المقامات) التي يتوقف عليها الاتيان بكلام هو في الطرف الاعلى (فأمر آخر) لا تعلق له بعلم البلاغة (و لو سلم) ان الاطلاع على ما ذكر له تعلق بعلم البلاغة و علم البلاغة كافل له (فامكان الاحاطة بهذا العلم لغير علام الغيوب ممنوع كما مر) نقله عن السكاكى عند التوفيق بين ما ذكر في هذا الكتاب في قوله «اذ به يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها» و بين ما ذكر في المفتاح «من ان مدرك الاعجاز هو الذوق ليس الا» فراجع (و كثير من مهرة هذا الفن تراه لا يقدر على تأليف كلام بليغ فضلا عما هو في الطرف الاعلى).

قال في المثل السائر: و يحكى عن المبرد رحمه اللّه تعالى انه قال: ليس احد في زمانى الا و هو يسألنى عن مشكل من معانى القرآن او مشكل من معاني الحديث النبوي او غير ذلك من مشكلات علم العربية فأنا امام الناس في زماني هذا، و اذا عرضت لي حاجة الى بعض اخوانى واردت ان اكتب اليه شيئا في امرها احجم عن ذلك، لأني ارتب المعنى في نفسي ثم احاول ان اصوغه بألفاظ مرضية فلا استطيع ذلك، و لقد صدق في قوله هذا و انصف غاية الانصاف.

اقسام ما يقرب في حد الاعجاز

(و ما يقرب منه) اي من حد الاعجاز، هذا بناء على ما قال: من ان (ظاهر هذه

العبارة ان الطرف الاعلى) قسمان: احدهما ما (هو حد الاعجاز، و) ثانيهما (ما يقرب من حد الاعجاز) فيكون قوله «و ما يقرب» عطفا على الخبر اعنى حد الاعجاز، لا على المبتدأ اعني هو.

(و هو) اي كون الاعلى قسمين ليكون «ما يقرب منه» قسما ثانيا له (فاسد، لأن ما يقرب منه انما هو من المراتب العلية و لا جهة لجعله) اي ما يقرب منه (من الطرف الاعلى الذى اليه ينتهى البلاغة) لأن الطرف الاعلى بهذا المعنى- اي بالمعنى الذى اليه ينتهى البلاغة- لا تعدد فيه، لانها بهذا المعنى شيء واحد إما شخصا او نوعا، فلا يمكن جعله قسمين حتى يجعل ما يقرب منه قسما ثانيا له (اذ المناسب) لمعنى لفظة الطرف (ان يؤخذ ذلك) اي الطرف طرفا (حقيقيا كالنهاية) و النقطة التي هي طرف الخط، و قد ثبت في محله ان النقطة غير قابلة للانقسام، فعليه يكون الطرف الاعلى غير قابل للانقسام، فكيف يمكن جعله قسمين و جعل ما يقرب منه قسما ثانيا له.

و الحاصل ان المناسب للفظة الطرف ان يؤخذ الطرف طرفا حقيقيا و واحدا شخصيا، و هو ما ينتهى اليه بلاغة الكلام و يصل اول درجة الاعجاز، و الطرف الاعلى بهذا المعنى الواصل اول درجة الاعجاز شيء واحد و جزني حقيقى لا يصدق على كثيرين، فلا يشمل كلا ما يقرب من هذه الدرجة، لان ما يقرب من هذه الدرجة ليس اعلى بل هو علي، فكيف يمكن جعله قسما من الاعلى مع كون الا على واحدا شخصيا و جزئيا حقيقيا غير صادق على كثيرين.

(او) يؤخذ معنى لفظة الطرف واحدا (نوعيا) اي واحدا بالنوع (كالاعجاز) اي يراد بالطرف الاعلي مطلق ما كان معجزا، سواء كان في اول درجه الاعجاز او فوق ذلك، و الوحدة النوعية انما تحصل بالاعجاز، و من المعلوم ان الطرف الاعلى بهذا المعنى

النوعی ایضا لا یشمل کلا ما یقرب من حد الاعجاز، لانه لیس من افراد هذا النـوع، اذ افراده ما کان في اول درجة الاعجاز فما فـوق، و ذلـك الکـلام لـیس کـذلك، و ذلـك واضح.

السؤال و الجواب

(فان قیل) في تصحیح عطف ما یقرب منـه علـی الخبـر- اعنـی حـد الاعجـاز-: (المراد) من العطف (ان الطرف الاعلی) کما قلت اخذ حقیقیا لکنه قسمان: احـدهما (حد الاعجاز في کلام غیر البشر) اي کلام اللّه جل جلاله، (و) ثانیهما (ما یقرب منه في کلام البشر) ککلام رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و من یتلو تلوه.

(ف) القسم (الاول)- اي حد الاعجاز في کـلام غیـر البـشر (حـد) للاعجـاز (لا یمکن للبشر ان یعارضه)، (و) القسم (الثـاني) مـن الاعلـی- اي مـا یقـرب مـن حـد الاعجاز في کلام البشر ایضا- (حـد) للاعجـاز، بمعنـی ان البـشر (لا یمکنـه) اي لا یمکن البشر (ان یجاوزه) اي یجاوز هذا الحد، فکل واحد مـن الطـرفین صـار جزئیـا حقیقیاً.

قیل و قال

(او) ان قیل في تصحیح العطف المذکور: (المراد ان) الطرف (الاعلی) کما قلـت اخذ نوعیا، و (هو) ایضا قسمان:

احدهما (نهایة الاعجاز) اي اخر درجات الاعجاز ﴿ك یا أَرْضُ ابْلَعِي﴾[١] مـثلا لا

---

١ . هود/ ٤٤.

اول درجة الاعجاز ﴿تَبَّتْ يَدا أَبِي لَهَبٍ﴾[١] مثلا، (و) ثانيهما (ما يقرب من النهاية) ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انْشَقَّ الْقَمَرُ﴾[٢] مثلاً بناء على ان اعجازه دون ﴿يا أَرْضُ ابْلَعِي﴾[٣] (و كلاهما) اي نهاية الاعجاز و ما يقرب منْ النهاية (اعجاز) و كذا ما بلغ اول درجة الاعجاز فما فوق و ان لم يكن مما يقرب من النهاية فعلى كلا التوجيهين لا يلزم جعل ما هو من المراتب العلية من الطرف الأعلى، لأن ما يقرب منه عليهما نفسه من الطرف الاعلى.

(قلنا: اما) التوجيه (الأول)- اي كون المراد ان الطرف الاعلى قسمان احدهما حد الاعجاز في كلام غير البشر و ثانيهما ما يقرب من حد الاعجاز في كلام البشر- (فشيء لا يفهم من اللفظ) اي من لفظ متن الكتاب، اذ ليس فيه هذا التفصيل المذكور بين القسمين، بأن القسم الاول حد الاعجاز في كلام غير البشر و لا يمكن للبشر معارضته، و القسم الثاني- اعنى ما يقرب من حد الاعجاز- في كلام البشر و لا يمكن للبشر تجاوزه.

(و أما) التوجيه (الثاني) اي كون المراد ان الاعلى قسمان احدهما نهاية الاعجاز- اي اخر درجات الاعجاز- و ثانيهما ما يقرب من النهاية، و كلاهما اعجاز (فلا يدفع الفساد) المذكور بقوله «لأن ما يقرب منه انما هو من المراتب العلية» الخ، اذ لنا ان نقول ايضا: ان ما يقرب من نهاية الاعجاز انما هو من المراتب العلية، و لا جهة لجعله

---

١ . مسد/ ١.

٢ . القمر/ ١.

٣ . هود/ ٤٤.

من الطرف الاعلى الذي ينتهى اليه الاعجاز.

(على ان الحق هو: ان حد الاعجاز) ليس بمعنى نهاية الاعجاز كما ادعى في التوجيه الثاني، بل هو (بمعنى مرتبته- اي مرتبة للبلاغة و درجة للاعجاز- و الاضافة) في حد الاعجاز بتقدير «من» التى (للبيان) فالمعنى- اي معنى حد الاعجاز- الحد الذي هو الاعجاز، اي المرتبة التي هو الاعجاز، اي اول درجة الاعجاز.

بيان صاحب الكشاف

(و يؤيده قول صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿وَ لَوْ كانَ﴾ اي القرآن ﴿مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾[1] قال الزمخشري في بيان معنى ﴿اخْتِلافاً كَثِيراً﴾: (اي لكان الكثير منه) اي من القرآن (مختلفا) اي (قد تفاوت نظمه و بلاغته) اي (فكان بعضه) اي كان بعض القرآن بسبب ذلك الاختلاف (بالغا حد الاعجاز) اي اول درجة الاعجاز، اي مرتبة الاعجاز (و) كان (بعضه) الآخر (قاصرا عنه) اي عن حد الاعجاز، اي كان غير بالغ ذلك الحد و تلك الدرجة (و) حينئذ (يمكن معارضته) و من المعلوم ضرورة عند اهله انهم لم يعارضوه قط فيعلم من ذلك انهم لم يجدوا فيه الاختلاف المذكور.[2]

قال الباقلاني في اعجاز القرآن في جملة كلام له ما هذا نصه: و الذي يدل على انهم كانوا عاجزين عن الاتيان بمثل القرآن انه تحداهم اليه، حتى طال التحدي و جعله دلالة على صدقه و نبوته و تضمن احكامه استباحة دمائهم و أموالهم و سبي

---

١ .نساء/ ٨٢.

٢ . الكشاف، ج ١، ص ٤١٤.

ذريتهم، فلو كانوا يقدرون على تكذيبه لفعلوا و توصلوا الى تخليص انفسهم و أهليهم و أموالهم من حكمه بأمر قريب هو عادتهم في لسانهم و مألوف من خطابهم، و كان ذلك يغنيهم عن تكلف القتال و اكثار المراء و الجدال و عن الجلاء عن الأوطان و عن تسليم الاهل و الذرية للسبي.

فلما لم يحصل هناك معارضة منهم علم انهم عاجزون عنها، يبين ذلك ان العدو يقصد لدفع قول عدوه بكل ما قدر عليه من المكايد، لا سيما مع استعظامه ما ابدعه بالمجيء من خلع آلهته، و تسفيه رأيه في ديانته، و تضليل آبائه، و التغريب عليه بما جاء به، و اظهار امر يوجب الانقياد لطاعته و التصرف على حكم ارادته، و العدول عن إلفه و عادته، و الانخراط في سلك الاتباع بعد ان كان متبوعا و التشييع بعد ان كان مشيعا، و تحكيم الغير في ماله، و تسليطه اياه على جملة احواله، و الدخول تحت تكاليف شاقة و عبادات متعبة بقوله. و قد علم ان بعض هذه الأحوال مما يدعو الى سلب النفوس دونه. هذا و الحمية حميتهم، و الهمم الكبيرة هممهم، و قد بذلوا له السيف و اخطروا بنفوسهم و اموالهم، فكيف يجوز ان لا يتوصلوا الى الرد عليه و الى تكذيبه بأهون سعيهم و مألوف امرهم، و ما يمكن تناوله من غير انْ يعرق جبين او يشتغل به خاطر، و هو لسانهم الذي يتخاطبون به مع بلوغهم في الفصاحة النهاية التي ليس ورانها مطلع، و الرتبة التي ليس ورانها منزع.

و معلوم انهم لو عارضوه بما تحداهم اليه لكان فيه توهين امره و تكذيب قوله و تفريق جمعه و تتبيب اسبابه، و كان من صدق به يرجع على اعقابه و يعود في مذهب اصحابه، فلما لم يفعلوا شيئا من ذلك مع طول المدة و وقوع الفسحة و كان امره يتزايد حالا فحالا و يعلو شيئا فشيئا و هم على العجز عن القدح في آيته و الطعن في دلالته

علم مما بينا انهم كانوا لا يقدرون على معارضته و لا على توهين حجته، و قد اخبر الله تعالى عنهم انهم قوم خصمون و قال ﴿تُنْذِرَ بِهِ قَوْماً لُدًّا﴾[1] و قال ﴿خَلَقَ الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾.[2]

و علم ايضا ان ما كانوا يقولونه من وجوه اعتراضهم على القرآن مما حكى الله عز و جل عنهم من قولهم ﴿لَوْ نَشاءُ لَقُلْنا مِثْلَ هذا إِنْ هذا إِلَّا أَساطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾[3] و قولهم ﴿ما هذا إِلَّا سِحْرٌ مُفْتَرىً وَ ما سَمِعْنا بِهذا فِي آبائِنَا الْأَوَّلِينَ﴾[4] و قالوا ﴿يا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾[5] و قالوا ﴿فَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَ أَنْتُمْ تُبْصِرُونَ﴾،[6] ﴿أَ إِنَّا لَتارِكُوا آلِهَتِنا لِشاعِرٍ مَجْنُونٍ﴾،[7] ﴿وَ قالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذا إِلَّا إِفْكٌ افْتَراهُ وَ أَعانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جاؤُ ظُلْماً وَ زُوراً﴾،[8] ﴿وَ قالُوا أَساطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَها فَهِيَ تُمْلى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَ أَصِيلًا﴾،[9] ﴿وَ قالَ

---

١. مريم/ ٩٧.

٢. يس/ ٧٧.

٣. انفال/ ٣١.

٤. القصص/ ٣٦.

٥. الحجر/ ٦.

٦. الانبياء/ ٦.

٧. الصافات/ ٣٦.

٨. الفرقان/ ٤٥.

٩. الصافات/ ٤٧.

الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُوراً﴾[۱] و قوله ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾.[۲]

الى آيات كثيرة في نحو هذا تدل على انهم كانوا متحيرين في امرهم متعجبين من عجزهم، يفزعون الى نحو هذه الأمور من تعليل و تعذير و مدافعة بما وقع التحدي اليه و عرف الحث عليه، و قد علم منهم انهم ناصبوه الحرب و جاهروه و نابذوه و قطعوا الارحام و اخطروا بأنفسهم و طالبوه بالآيات و الاتيان بغير ذلك من المعجزات، يريدون تعجيزه ليظهروا عليه بوجه من الوجوه، فكيف يجوز ان يقدروا على معارضته القريبة السهلة عليهم، و ذلك يدحض حجته و يفسد دلالته و يبطل امره، فيعدلون عن ذلك الى سائر ما ساروا اليه من الامور التى ليس عليها مزيد في المنابذة و المعاداة، و يتركون الامر الخفيف.

هذا مما يمتنع وقوعه في العادات، و لا يجوز اتفاقه من العقلاء و الى هذا قد استقصى اهل العلم الكلام و اكثروا فى هذا المعنى و احكموه.

و يمكن ان يقال: انهم لو كانوا قادرين على معارضته و الاتيان بمثل ما اتى به لم يجز ان يتفق منهم ترك المعارضة، و هم على ما هم عليه من الذرابة و السلافة و المعرفة بوجوه الفصاحة، و هو يستطيل عليهم بأنهم عاجزون عن مباراته و انهم يضعفون عن مجاراته، و يكرر فيما جاء به ذكر عجزهم عن مثل ما يأتى به، و يقرعهم و يؤنبهم عليه، و يدرك اماله فيهم و ينجح ما يسعى له بتركهم المعارضة، و هو يذكر فيما

---

۱. الاسراء/ ٤٧.

۲. الحجر/ ۹۱.

يتلوه تعظيم شأنه و تفخيم امره، حتى يتلو قوله تعالى ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾[١] و قوله ﴿يُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ﴾[٢] و قوله ﴿وَ لَقَدْ آتَيْناكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثانِي وَ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾[٣] و قوله ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾[٤] و قوله ﴿وَ إِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَ لِقَوْمِكَ وَ سَوْفَ تُسْئَلُونَ﴾[٥] و قوله ﴿هُدىً لِلْمُتَّقِينَ﴾[٦] و قوله ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتاباً مُتَشابِهاً مَثانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلى ذِكْرِ اللَّهِ﴾.[٧]

الى غير ذلك من الآيات التي تتضمن تعظيم شأن القرآن، فمنها ما يتكرر في السورة في مواضع منها، و منها ما ينفرد فيها، و ذلك مما يدعوهم الى المباراة و يحضهم على المعارضة، و ان لم يكن متحديا اليه.

ألا ترى انهم قد كان ينافس شعراؤهم بعضهم بعضا، و لهم في ذلك مواقف معروفة

---

١. الاسرا/ ٨٨.

٢. النحل/ ٢.

٣. الحجر/ ٨١.

٤. الحجر/ ٩.

٥. زخرف/ ٤٤.

٦. بقره/ ٢.

٧. الزمر/ ٢٣.

و اخبار مشهورة و ايام منقولة، و كانوا يتنافسون على الفصاحة و الخطابة و الذلاقة، و يتبجحون بذلك و يتفاخرون بينهم، فلن يجوز- و الحالة هذه- ان يتغافلوا عن معارضته لو كانوا قادرين عليها تحداهم اليه او لم يتحدهم.

و لو كان هذا القبيل مما يقدر عليه البشر لوجب في ذلك امر آخر و هو: انه لو كان مقدورا للعباد لكان قد اتفق الى وقت مبعثه من هذا القبيل ما كان يمكنهم ان يعارضوا به، و كانوا لا يفتقرون الى تكلف وضعه و تعمل نظمه في الحال، فلما لم نرهم احتجوا عليه بكلام سابق و خطبة متقدمة و رسالة سالفة و نظم بديع، و لا عارضوه به فقالوا هذا أفصح مما جئت به و اغرب منه او هو مثله، علم انه لم يكن الى ذلك سبيل، و انه لم يوجد له نظير، و لو كان وجد له مثل لكان ينقل الينا و لعرفناه كما نقل الينا اشعار اهل الجاهلية و كلام الفصحاء و الحكماء من العرب، وادى الينا كلام الكهان و اهل الرجز و السجع و القصيد و غير ذلك من انواع بلاغاتهم و صنوف فصاحاتهم- انتهى محل الحاجة من كلامه.

(و مما ألهمت بين النوم و اليقظة) الوحي هو العلم بالأشياء بواسطة الملك، و الكشف هو العلم بالاشياء بواسطة الرياضة، و اما الالهام فهو العلم بالأشياء من دون اسباب ظاهرية.

(ان قوله «و ما يقرب منه» عطف على «هو»، و الضمير في «منه» عائد الى الطرف الأعلى لا الى حد الاعجاز، اي الطرف الأعلى) الذي هو آخر مراتب الاعجاز و اعلاها (مع ما يقرب منه في البلاغة مما لا يمكن معارضته) كل واحد منهما، اي الأعلى و ما يقرب من الاعلى (هو حد الاعجاز).

حاصل الكلام في المقام و ما الهم بين اليقظة و المنام: ان ما يقرب عطف على

المبتدأ اعنى هو لا على الخبر اعني حد الاعجاز، فالعبارة نظير قولنا «زيد قائم و عمرو»، فحاصل المعنى ان حد الاعجاز قسمان:

احدهما المرتبة العليا، و ثانيهما ما يقرب من تلك المرتبة، فهما كلاهما حد الاعجاز لا الطرف الأعلى فقط.

(و هذا) المعنى (هو الموافق لما) هو المتحصل مما قاله السكاكى (في) علم البيان من (المفتاح من «ان البلاغة تتزايد الى ان تبلغ حد الاعجاز، و هو) اي حد الاعجاز قسمان: احدهما (الطرف الأعلى) اي آخر درجات الاعجاز، اي فوق جميع المراتب متصاعدة ﴿ك يا أَرْضُ ابْلَعِي﴾ و نحوه، (و) ثانيهما (ما يقرب منه، اي من الطرف الأعلى) كسائر الآيات (فانه) اي الطرف الأعلى (و ما يقرب منه) اي من الاعلى (كلاهما حد الاعجاز، لا هو) اي الطرف الاعلى (وحده)، فثبت ان المراد بالاعلى هو الاعلى الحقيقي اي النهاية و بحد الاعجاز مرتبته- اي اول درجته- و الاضافة بيانية

(كذا) قال بعض الشارحين (فى شرحه) اي في شرح المفتاح، و هذا نص كلام المفتاح: و لها- اعنى البلاغة- طرفان اعلى و اسفل متباينان، و بينهما مراتب تكاد تفوت الحصر متفاوتة، فمن الاسفل تبتديء البلاغة، و هو القدر الذي اذا نقص منه شيء التحق ذلك الكلام بما شبهناه في صدر الكتاب من اصوات الحيوانات، ثم تأخذ في التزايد متصاعدة الى ان تبلغ حد الاعجاز، و هو الطرف الاعلى و ما يقرب منه- انتهى.

و أما قوله في صدر الكتاب «فهو ما قاله في مقدمة علمى المعانى و البيان» و هذا نصه: و اعني بتراكيب الكلام التراكيب الصادرة عمن له فضل تمييز و معرفة، و هي

تراكيب البلغاء لا الصادرة عمن سواهم لنزولها في صناعة البلاغة منزلة اصوات حيوانات تصدر عن محالها بحسب ما يتفق- انتهى. و سيأتي في ذلك كلام في اوائل الفن الاول فانتظر.

(و لا يخفي ان بعض الآيات اعلى طبقة من البعض و ان كان الجميع مشتركة في امتناع معارضته) و لنعم ما قيل بالفارسية:

در بيان و در فصاحت كى بود يكسان سخن

گرچه گوينده بود چون جاحظ و چون اصمعى

در كلام ايزد بي‌چون كه وحى منزلست

كى بود تبت يدا مانند يا ارض ابلعي

كلام فخر رازي حول اعجاز القرآن

(و) مثل ما في المفتاح ما (في نهاية الاعجاز) للرازي من (ان الطرف الأعلى و ما يقرب منه كلاهما هو المعجز) الى هنا كان الكلام في احد طرفى البلاغة- اعنى الطرف الاعلى- و اما الطرف الآخر فهو ما ذكره بقوله: (و اسفل و هو ما- اي طرف للبلاغة) اي اول درجات البلاغة بحيث (اذا غير الكلام منه) اي من هذا الطرف الاسفل (الى ما دونه- اي الى مرتبة هي ادنى منه و انزل- التحق الكلام و ان كان صحيح الاعراب بأصوات الحيوانات التي تصدر من محالها بحسب ما يتفق من غير اعتبار اللطائف و الخواص الزائدة على اصل تأدية) المعنى (المراد).

كلام السكاكي حول البلاغة

قال في المفتاح: ان مقتضى الحال عند المتكلم يتفاوت: فتارة تقتضي ما لا يفتقر

في تأديته الى ازيد من دلالات وضعية و ألفاظ كيف كانت و نظم لها لمجرد التأليف بينها يخرجها عن حكم النعيق، و هو الذي سميناه في علم النحو اصل المعنى و نزلناه ههنا منزلة اصوات الحيوانات- انتهى بأدنى تغيير.

(و بينهما، اي بين الطرفين) اي الاعلى و الاسفل (مراتب كثيرة متفاوتة) فيكون (بعضها اعلى من بعض بحسب تفاوت المقامات) كما اذا كان في مقام مخاطب شديد الانكار و في مقام آخر مخاطب ضعيف الانكار، و في مقام اخر مخاطب متوسط الانكار، فيؤتى في كل مقام تأكيد يطابق انكار ذلك المقام، ففي الاول يؤتي ثلاث مؤكدات مثلا و في الثاني واحد و في الثالث اثنين، فيصير الاول اعلى من الثاني و الثالث، كما ان الثالث يصير اعلى من الثاني.

(و) كذلك (رعاية الاعتبارات و البعد من اسباب الاخلال بالفصاحة) فاذا اقتضى الحال شيئين، فان روعى في مقام كلاهما و في مقام آخر احدهما فما روعى فيه الشينان اعلى مما روعى فيه احدهما، لأن الأول روعى فيه كل ما يقتضيه الحال فهو ابعد من اسباب الاخلال بخلاف الثاني.

و لنعم ما قيل في معنى البلاغة و رعاية الاعتبارات بحسب ما يقتضيه المقام من انه: ينبغى للمتكلم ان يعرف اقدار المعانى و يوازن بينها و بين اقدار المستمعين و بين اقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما و لكل حالة من ذلك مقاما حتى يقسم اقدار الكلام على اقدار المعانى، و يقسم اقدار المعاني على اقدار المقامات، و اقدار المستعمين على أقدار تلك الحالات. و من هنا قيل ترك مراعاة اللطائف و الخواص في مخاطبة البليد الذي لا يفهم من اللطائف، و من هنا قيل بالفارسية:

حكايت بر مزاج مستمع گوي اگر دانى كه دارد با تو ميلى
هر ان عاقل كه با مجنون نشيند نگويد جز حديث از روي ليلى

(و تتبعها- اي بلاغة الكلام- وجوه اخر سوى المطابقة) لمقتضى الحال (و الفصاحة تورث) تلك الوجوه الأخر (الكلام حسنا) زائدا على الحسن الحاصل من المطابقة و الفصاحة، و تلك الوجوه تسمي المحسنات البديعية، و لذا قال (هذا تمهيد) اي مقدمة (لبيان الاحتياج الى علم البديع، و فيه اشارة الى ان تحسين هذه الوجوه للكلام عرضي خارج عن حد البلاغة، و لفظ «تتبعها» اشعار بأن هذه الوجوه انما تعد محسنة بعد رعاية المطابقة و الفصاحة) و الا تكون كتعليق الدر في اعناق الخنازير، كما يصرح به في اول الثالث الفن.

(و جعلها) اي الوجوه (تابعة لبلاغة الكلام دون المتكلم لأنها ليست مما تجعل المتكلم موصوفا بصفة كالفصاحة و البلاغة؛ اي لا يقال في الاصطلاح لمن اتى بكلام فيه تجنيس او ترصيع انه مجنس او مرصع، كما يقال لمن اتى بكلام فصيح او بليغ انه فصيح او بليغ، اما لغة فلا مانع في ان يقال له مجنس او مرصع، (بل هي) اي الوجوه (من اوصاف الكلام خاصة) فيقال في الاصطلاح كلام مجنس او مرصع و نحو ذلك.

(و البلاغة في المتكلم ملكة) تقدم معناها في الفصاحة في المتكلم (يقتدر بها على تأليف كلام بليغ) متي شاء، اي يكون قادرا بها على ان يعبر عن كل ما قصده من اي نوع من المعانى مدحا كان او ذما او غيرهما بكلام بليغ، فالاعتبار على القدرة لا على التكلم.

و ليعلم ان السكوت قد يسمى بلاغة و الساكت بليغا، و ذلك في مقام و حالة لا يفيد فيها الكلام و لا ينفع فيها القول: إما لكون السامع جاهلا لا يفهم الخطاب، او وضيعا متعنتا لا يتجنب عن سوء الآداب، او ظالما متكبرا بحكم بالهوى، او حاسدا لا ينظر الى قولك و ان كان حقا و صوابا. و لعله الى ذلك اشير في قوله تعالى ﴿أُولئِكَ

الَّذِينَ يَعْلَمُ اللّهُ ما فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾،[١] ﴿فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾،[٢] ﴿فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنا﴾،[٣] ﴿فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رِجْسٌ وَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ﴾،[٤] ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِينَ﴾[٥] قال الشاعر الفارسي:

هر سؤالی را جوابی حاجت گفتار نیست
چشم دانا عذر مي‌خواهد لب خاموش را

دو چیز تیره عقل است دم فروبستن
به وقت گفتن و گفتن به وقت خاموشي

مدعی کر برخت تیغ کشد هیچ مگو
که تو را کم‌محلی تیزتر از شمشیر است

المبحث الثانی: انحصار علم البلاغة فی علمی المعانی و البیان

اما قوله (فعلم) فهو (تفريع على ما تقدم) من اخذ الفصاحة في تعريف البلاغة، و هو

---

١. نسا/ ٣.

٢. حجر/ ٩٤.

٣. النجم/ ٢٩.

٤. توبه/ ٩٩.

٥. اعراف/ ١٩٩.

ايضا (تمهيد لبيان انحصار علم البلاغة في) علمى (المعاني و البيان، و انحصار مقاصد الكتاب في الفنون الثلاثة) اي المعاني و البيان و البديع (و فيه) اي في هذا التعريف و التمهيد (تعريض لصاحب المفتاح حيث لم يجعل البلاغة مستلزمة للفصاحة، و) ذلك لأنه (حصر مرجعها) اي البلاغة (في) علمي (المعاني و البيان) حيث قال في تعريف البلاغة: هي بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حدا له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها و ايراد انواع التشبيه و المجاز و الكناية على وجهها- انتهى.

انحصار البلاغة في شيئين

فترى ان ظاهر كلامه ان البلاغة منحصرة في شيئين: احدهما التوفية و هي مستفادة من علم المعاني، و ثانيهما الايراد المذكور و هو يستفاد من علم البيان. فالبلاغة عنده مرجعها هذان العلمان (دون اللغة و الصرف و النحو- يعنى علم مما تقدم امران: احدهما ان كل بليغ- كلاما كان او متكلما- فصيح، لأن الفصاحة مأخوذة في تعريف البلاغة على ما سبق) في كلام المصنف من ان البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته، و صرح الشارح هناك بأن البلاغة انما تتحقق عند تحقق الامرين، اي المطابقة و الفصاحة، فالبلاغة عند المصنف مستلزمة للفصاحة (و لا عكس اي ليس كل فصيح بليغا) اذ النسبة بينهما كالنسبة بين الانسان و الحيوان (و هو ظاهر).

و أما الأمر (الثاني) الذي علم مما تقدم فهو (ان البلاغة في الكلام مرجعها، و هو ما يجب ان يحصل حتى يمكن حصولها) اي العلة المادية للشيء (كما قالوا مرجع الصدق و الكذب الى طباق الحكم للواقع و لا طباقه، اي ما به يتحققان) اي الصدق و الكذب (و يتحصلان) فليس المرجع ههنا بمعنى ما يؤل اليه الشيء، كما يقال

«مرجع الدنيا الى الخراب» اي مآلها، بل المقام من قبيل قولنا «مرجع الجود الى الغنى» اي الغنى هو الذي يجب حصوله ليمكن الجود، بمعنى انه لا يحصل الجود الا اذا كان الغنى حاصلا، و المراد من الجود في المثال الجود بالفعل لا بالقوة، فلا يرد قوله بالفارسية:

کرم‌داران عالم را درم نیست　　　درم‌داران عالم را کرم نیست

و المراد من الغنى وجود الشيء الذي يجود منه و لو كان قليلا، و لذا قيل «اصل الجود بذل الموجود» فلا يرد قوله:[1]

ليس العطاء من الفضول سماحة　　　حتى تجود و ما لديك قليل

(الى الاحتراز) اي التباعد (عن الخطأ في تأدية المعنى المراد) مثلا: اذا كان المخاطب منكرا لقيام زيد فقلت له «زيد قائم» من دون تأكيد فقد اخطأت في تأدية المعنى المراد عند البلغاء، فلا يكون الكلام بليغا و لا يكون تأدية المعنى صحيحا عندهم، و هذا هو المراد بقوله: (و الا لربما ادى المعنى المراد بكلام غير مطابق لمقتضى الحال، فلا يكون) الكلام (بليغا لما مر من) قول الخطيب في (تعريف البلاغة) من انها مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته، و اذا لم يكن الكلام بليغا التحق عندهم بأصوات الحيوانات و ان كان صحيحا عند النحويين و الصرفيين و فصيحاً عند البلغاء.

(والى تميز الكلام الفصيح من غيره) و يدخل في تميز الكلام الفصيح تميز الكلمات الفصيحة لاشتراط فصاحتها في الكلام، لما مر في قول الخطيب في تعريف

---

[1] . الحدائق الندية في شرح الفوائد الصمديه، ص ٦٧٠؛ شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد شرح تسهيل الفوائد، ج ٨، ص ٤١٧٢؛ شرح شواهد مغني، ج ١، ص ٣٧٢.

الفصاحة من انها خلوصه من ضعف التأليف و تنافر الكلمات و التعقيد مع فصاحتها- اي الكلمات- فاذا لم يميز الفصيح و أتى بالكلام كيف ما اتفق امكن ان يؤتى به غير فصيح، فلا يكون الكلام بليغا و ان كان مطابقا لمقتضى الحال، و هذا هو المراد بقوله: (و الا لربما اورد الكلام المطابق لمقتضى الحال غير فصيح، فلا يكون ايضا بليغا، لما سبق من ان البلاغة عبارة عن المطابقة مع الفصاحة، و) قد قلنا آنفا انه (يدخل في تميز الكلام الفصيح من غيره تميز الكلمات الفصيحة من غيرها) لاشتراط فصاحتها في فصاحته.

فان قلت: التميز المذكور يشمل التميز الذهنى فقط- بأن يعلم الفصيح و يميزه عن غيره- و لا يلزم من ذلك كون الكلام فصيحا، لا مكان ان لا يستعمل الفصيح في الكلام فلا يكون بليغاً.

قلت: اريد بالتميز المذكور لازمه العادي- اعنى التكلم بالفصيح- اذ من الممتنع عادة اذا اقتضى المقام التكلم بالفصيح تركه و التكلم بغير الفصيح. نعم قد يؤتى بغير الفصيح اذا اقتضى المقام ذلك.

كلام شيخ الاعظم الانصاري

قال في الرسائل في بحث التعادل و الترجيح: و أما ما يرجع الى المتن فهي امور: منها الفصاحة فيقدم الفصيح على غيره، لأن الركيك ابعد من كلام المعصوم عليه السّلام الا ان يكون منقولاً بالمعنى- انتهى.[1]

---

[1] . الفرائد الاصول، ج ٢، ص ٨٠٣.

بيان السيد محمد كاظم الطباطبائي صاحب العروة

و قال في وسيلة الوسائل على قوله «فيقدم الفصيح على غيره» ما هذا نصه: اقول التحقيق ما ذكره المحقق القمى من ان الفصاحة اذا كانت مما يستبعد صدورها عن غير المعصوم- كعبارات نهج البلاغة و الصحيفة السجادية و بعض كلماتهم الأخر من الخطب و الأدعية- فلا ريب انها من المرجحات بل من اقواها، و الا فالذي يظهر من تتبع الأخبار في مسائل الفروع انهم لم يكونوا معتنين بشأن الفصاحة، و لم يتفاوت كلماتهم فضل تفاوت مع الرعية بحيث يمكن التميز بذلك و حصول الرجحان و الظن معه- انتهى.[1]

(فان قلت: قد يفسر مرجع البلاغة بالعلة الغائية لها و الغرض منها، فهل له) اي لهذا التفسير (وجه) صحيح يحمل عليه؟

(قلت: لا) وجه لهذا التفسير (بل هو) اي هذا التفسير (فاسد، لأنه ان اريد بالبلاغة) التي مرجعها الى الاحترازين (بلاغة الكلام) بناء (على ما صرح به المصنف) في الايضاح، و هذا نصه: ان البلاغة في الكلام مرجعها الى الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد و الى تميز الكلام الفصيح من غيره- انتهى.

فحينئذ (يؤل المعنى) اي معنى العبارة بناء على هذا التفسير (الى ان الغرض) و العلة الغائية (من كون الكلام مطابقا لمقتضى الحال فصيحا، هو) اي الغرض (الاحتراز عن الخطأ في اداء) المعنى (المقصود و تمييز الكلام الفصيح من غيره، و فساده) اي فساد هذا المعنى للعبارة (واضح) جلى، اذ الثابت في محله و المسلم عند اهله ان الغرض و العلة الغائية من الشيء متأخر عنه.

---

[1] . وسيلة الوسائل، ص ٤٠٥، سيد محمدباقر الطباطباني، قم، اسماعيليان.

قال القوشجى: العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده، ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه، و الاول إما ان يكون به الشيء بالفعل كالهينة للسرير فهو الصورة.

لا يقال: صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلاً بالفعل. لأنا نقول: الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا، و ليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها- هكذا قيل.

و اقول: فيه نظر، لأنه لما تحقق ههنا فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف، و لما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم تتحقق ههنا. فالصواب في الجواب ان يقال: لا نسلم ان صورة السيف تحصل في الخشب.

و اما ان يكون الشيء به بالقوة- كالخشب للسرير- فهو المادة و ليس المراد بالعلة المادية و الصورية ما يخص الأجسام من المادة و الصورة الجوهريتين، بل ما يعمها و غيرهما من الجواهر و الأعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوه. و هاتان العلتان للمهية داخلتان في قوامها، كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما، فتخصان باسم علة المهية تمييزا لهما عن الباقيتين المشاركتين اياهما في علية الوجود.

و الثاني- اعنى ما يكون خارجا- إما ما منه الشيء كالنجار للسرير و هو الفاعل و المؤثر، و إما لأجله الشيء كالجلوس على السرير له و هو العلة الغائية، و هاتان العلتان- اعنى الفاعل و الغاية- تخصان باسم علة الوجود، لتوقفه عليهما دون المهية.

و المادة و الصورة لا توجدان الا للمركب، و الغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار، فان الموجب لا يكون لفعله غاية و ان جاز ان يكون لفعله حكمة و فائدة، و قد يسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية التي هي علة غائية للفعل و غرض و

مقصود للفاعل، و الغاية انما تكون علة بحسب وجودها الذهني، و أما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه و تأخرها عنه في الوجود، فلها- اعني الغاية- علاقتا العلية و المعلولية بالقياس الي شيء واحد، لكن بحسب وجوديها الذهني و الخارجي، و يسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه، لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور الية علة تامة- انتهى.

والى اجمال ذلك اشار المحقق السبزواري بقوله:[1]

ان الذي الشيء اليه فتقرا	فعلة و الشيء معلولا يرى
فمنه ناقص و منه ما استقل	و منه خارج و منه ما دخل
فالعنصري الصوري للقوام	و للوجود الفاعلي التمامي
و ما لاجله الوجود حاصل	فغاية و ما به ففاعل

(و كذا) التفسير المذكور فاسد (ان حمل كلامه) اي كلام المصنف في هذا الكتاب (على خلاف ما يصرح به) في الايضاح، (و) ذلك بأن يقال (اريد به) اي بكلامه في هذا الكتاب (بلاغة المتكلم) و ذلك (لأن غاية ما علم مما تقدم هو ان بلاغة المتكلم تفيد هذين الامرين) اي الاحتراز و التمييز المذكورين (و لم يعلم انهما) اي الأمرين (غرض منها) اي البلاغة (و غاية لها، فالرجوع الى) ما فسرنا المرجع من ان المراد منه العلة المادية، و هو (الحق خير) و صواب.

(فالحاصل ان البلاغة ترجع الى هذين الامرين) اي الاحتراز و التميز (و) ان (الاقتدار) اي اقتدار المتكلم (عليهما) اي على البلاغة (يتوقف على الاتصاف) اي اتصاف المتكلم (بهذين الوصفين) و لو بالقوة، بأن يكون بحيث يمكن له الاحتراز و

---

[1] . شرح المنظومة، ج ٢، ص ٤٠٥ - ٤٠٦.

التميز (و هو) اي الاتصاف (امر) اي شيء (يتحصل و يكتب من علوم متعددة) سيذكرها المصنف بعيد هذا في قوله «و الثاني» الى قوله «و ما يحترز به عن التعقيد المعنوي علم البيان».

و انما يحصل الاتصاف بتلك العلوم (بعد سلامة الحس) الباطني، لأنه القوة المدركة للطائف الكلام و وجوه تحسينه لا الحس الظاهري، فالحس هنا هو الذوق، و ذلك لأن المزايا و الكيفيات التى يقتضيها الحال و المقام امور خفية و معان روحانية لا يمكن معرفة مواقع ايرادها في الكلام الا لمن كان عنده اريحية و ذوق سليم فطرى، او مكتسب من هذه العلوم كما تقدم في اوائل الكتاب.

(فمرجع البلاغة الى تلك العلوم) المتعددة التي سيذكر بعيد هذا (جميعا لا الى مجرد المعاني و البيان) فقط كما يظهر من كلام المفتاح و قد نقلنا كلامه آنفا.

(و أما تحقيق قوله «و الثاني» اي تمييز الفصيح من غيره- يعنى معرفة ان هذا الكلام فصيح و ذلك) الكلام (غير فصيح: فهو) اي التحقيق (انه) اي تميز الفصيح عن غيره (مركب) ذو اجزاء كثيرة بينها بقوله: (اجزاؤه تميز السالم من الغرابة عن غيره- اي معرفة ان هذا) اللفظ كاجتمعتم مثلا (سالم من الغرابة دون ذلك) اللفظ كتكأكأتم مثلا ليحترز عن الغرابة فيقول «ما لكم اجتمعتم علي» و لا يقول «تكأكأتم» (و تميز السالم من المخالفة) اي مخالفة القياس الصرفي او النحوي المشتهر بين اصحابه (عن غيره) اي عن غير السالم من المخالفة- يعني معرفة ان «اجل» بالادغام او «ضرب زيدا غلامه» بتقديم المفعول على الفاعل سالم عن المخالفة دون «اجلل» بفك الادغام و دون «ضرب غلامه زيدا» بتقديم الفاعل.

(و هكذا جميع اسباب الاخلال بالفصاحة) كتميز السالم عن تنافر الحروف او

الكلمات عن غيره، و تميز السالم عن التعقيد عن غيره، و كذلك تميز السالم عن الكراهة في السمع عن غيره، و تميز السالم عن كثرة التكرار او تتابع الاضافات عن غيره، و ذلك على القول بكون الخلوص منها شرطا في فصاحة الكلمة او الكلام.

التفاوت بين الغرابة و غيره

(ثم تمييز السالم من الغرابة عن غيره يبين في علم متن اللغة) اي العلم الذي يعرف به اوضاع المفردات، و انما قال «متن اللغة» لان المتن ظهر الشيء و وسطه، و هذا العلم متعلق بذات اللفظ و معناه، و اللغة اعم من ذلك، لأن علم اللغة- كما يصرح به عن قريب- يطلق على اثنى عشر علما قد ذكرناها في اول الجزء الاول من المكررات، احدها علم متن اللغة (اذ به) اي بعلم متن اللغة (يعرف ان فى تكأكأتم و مسرجاً غرابة بخلاف اجتمعتم و كالسراج، لأن من تتبع الكتب المتداولة) المؤلفة في اوضاع المفردات (و احاط بمعاني المفردات المأنوسة) الاستعمال و الكثيرة الدوران في ألسنة الفصحاء (على ان ما عداها) اي ما عدا المفردات المأنوسة (مما يفتقر الى تنقير) و بحث عنه في كتب اللغة المبسوطة غير المتداولة (او) يفتقر الى (تخريج) اي الى ان يخرج له وجه بعيد (فهو) اي المفتقر الى التنقير او التخريج (غير سالم من الغرابة، اذ بضدها تتبين الاشياء) الضمير في «بضدها» راجع الى الاشياء، لأنها مقدمة عليه رتبة، اذ بضدها متعلق بتتبين- فتدبر جيداً.

(و تمييز السالم من مخالفة القياس) الصرفى (عن غيره يبين في علم الصرف، اذ به يعرف ان الأجلل) بفك الادغام (مخالف للقياس دون الأجل) بالادغام (و قس على هذا البواقي) مثلا بعلم النحو يعرف ان «ضرب غلامه زيدا» مخالف للقانون النحوى المشتهر بين معظم اصحابه، حتى يمتنع عند الجمهور دون «ضرب زيدا غلامه» و

الى هذه المسألة اشار ابن مالك بقوله:[١]

و شاع نحو خاف ربه عمر   و شذ نحو زان نوره الشجر

٠ و اما تنافر الحروف او الكلمات فانما يعرف بالحس و الذوق السليم.

(فاتضح ان تمييز الفصيح عن غيره) يعلم و يكتسب من علوم متعددة و يوضح فيها بعد سلامة الحس، و الى ذلك اشار بقوله: (منه ما يتبين- اي يوضح- في علم متن اللغة كالغرابة) كاجتمعتم و كالسراج (عن غيره) كتكأكأتم و مسرجاً.

(و انما قال متن اللغة لأن اللغة) كما قلنا آنفاً (قد تطلق على جميع اقسام) العلوم (العربية) الاثنى عشر التي ذكرناها في الجزء الأول من المكررات (او) يتبين (في علم التصريف كمخالفة القياس) في اجلل بفك الادغام (او) يتبين (في علم النحو كضعف التأليف) في «ضرب غلامه زيدا» (و التعقيد اللفظى) في قولهما:[٢]

و ما مثله في الناس الا مملكا   ابو امه ابوه حي يقاربه

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا   و تسكب عيناي الدموع لتجمدا

(او يدرك بالحس) و الذوق (كالتنافر) بين الحروف في مستشزرات و همخع، او بين الكلمات في قوله:[٣]

و قبر حرب بمكان قفر   و ليس قرب قبر حرب قبر

(اذ به) اي بالحس و الذوق (يدرك ان مستشزر متنافر دون مرتفع، و كذا تنافر الكلمات) في البيت.

---

١ . شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٢٤٢.

٢ . خزانة الادب، ج ٣، ص ١٧٦.

٣ . خزانة الادب، ج ١، ص ٣٧٧.

و هو- اي ما يتبين في هذه العلـوم او يـدرك بـالحس) انمـا هـو (مـا عـدا التعقيـد المعنوى، اذ لا يعرف بتلك العلوم) الثلاثـة (و لا بـالحس تميـز الـسالم مـن التعقيـد المعنوي عن غيره) فنحتاج لهذا الى علم آخر، و يأتى عن قريب ان ذلك العلم هو علم البيان.

(و الغرض من هذا الكلام) اي قوله «منه ما يتبين» الى مـا عـدا التعقيـد المعنـوى (تعيين ما يبين في العلوم) الثلاثة (المـذكورة) آنفـا (او يـدرك بـالحس) و الـذوق (و) تعيين امور (يحترز بها) اي بتلك العلوم الثلاثة و الحـس (عمـا يجـب) اي عـن امـور يجب (ان يحترز عنه) و تلك الأمـور الغرابـة و مخالفـة القيـاس و ضـعف التـأليف و التعقيد اللفظى و التنافر (ليعلم انه لم يبق لنا مما يرجع اليه البلاغة) في الكـلام (الا) امران: احدهما (الاحتراز عن الخطأ في التأديـة) اي تأديـة معنـى المـراد، (و) ثانيهمـا (تميز السالم من التعقيد المعنوي ليحترز عن) هذا (التعقيد) ايضا ليـتم امـر البلاغـة بحذافيره.

فمست الحاجة الى) علمين آخرين: احدهما (علـم بـه يحتـرز عـن الخطـأ) فـي التأدية، (و) ثانيهما (علم به يحترز عن التعقيد المعنـوي ليـتم امـر البلاغـة، فوضـعوا لذلك علمي المعاني و البيان و سموهما علم البلاغة لمكان مزيـد اختـصاص لهمـا) اي لهذين العلمين (بها) اي بالبلاغة. و أما العلوم الثلاثة المتقدمة فلا اختصاص لهـا بالبلاغة، و ذلك.

ظاهر بين: (والى هذا) اي الى الباقي ممـا يرجـع اليـه البلاغـه، اي الـى العلمـين الباقيين (اشار بقوله: و ما يحترز به عن الأول- يعني الخطأ في التأكيد علـم المعـاني) لانه- اي علم المعاني كما يأتي- علم يعرف به احوال اللفظ العربي التـي بهـا يطـابق

اللفظ لمقتضى الحال، فيها يعرف كيفية المطابقة، و به يعرف كيفية الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد حتى يطابق اللفظ لمقتضى الحال. و انما سمى علم المعاني لأنه ما يدرك به معان مختلفة زائدة على اصل المراد.

السؤال ان علم المعاني اكثره من النحو

لا يقال: لا فائدة لعلم المعاني، فان مفردات الألفاظ و مركباتها تعرف بالعلوم الثلاثة المتقدمة، و علم المعاني - كما يأتي - غالبه من علم النحو.

الجواب

لأنا نقول: الأمر ليس كذلك، لأن غاية علم النحو ان يعرف به تنزيل المفردات على ما وضعت له و تركيبها عليها، لكن وراء ذلك امور لا تتعلق بالوضع تتفاوت بها اغراض المتكلم نظرا الى المخاطبين و تلك الأغراض على وجوه لا تتناهى و لا تعلم الا بعلم المعاني، و النحوي و ان ذكرها فهو على وجه اجمالي يتصرف فيه علماء البلاغة تصورنا خاصا لا يصل اليه علماء النحو، و الى ذلك يشير ما يأتي في بحث تقييد الفعل بالشرط من انه لا بد من النظر ههنا في ان و اذا و لو لكثرة مباحثها الشريفة المهملة في علم النحو، و هذا من الوضوح بمكان لا يحتاج الى البيان، اذ كل عاقل يعلم ان لكل كلام و مزية مقام و مكان، و لذا قالوا «هر سخن جائى و هر نكته مقامى دارد».

(فالمراد بالأول) الذي يحترز عنه - اعني نفس الخطأ - فهو (اول الأمرين الباقيين اللذين احتيج) المتكلم البليغ (الى) علمين آخرين ليحصل (الاحتراز عنهما) ليتم امر البلاغة (و اما الأول) الذي هو احد مرجعي البلاغة (المقابل للثاني) من مرجعي

البلاغة (الذي هو تمييز الفصيح عن غيره فانما هو الاحتراز عن الخطأ لا نفس الخطأ) فتأمل جيداً حتى لا يشتبه عليك الأول بمعنى نفس الخطأ الذي هو المراد بقوله «و ما يحترز به عن الأول» بالأول الذي هو احد المرجعين للبلاغة الذي هو الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد.

(و) اما (ما يحترز به عن التعقيد المعنوي) فهو (علم البيان) و انما سمى بذلك لأنه كما يأتى علم يعرف به اختلاف طرق الدلالة في الوضوح و البيان.

(فظهر ان علم البلاغة منحصرة في علمي المعاني و البيان، و ان كانت البلاغة) كما تقدم (ترجع الى غيرهما من العلوم الثلاثة المتقدمة ايضا، و عليك بالتأمل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام) و من عويصات العبارات عند ذوي القرائح و الأفهام.

المبحث الثالث: غاية العلوم الثلاثة

(ثم احتاجوا لمعرفة توابع البلاغة) من المحسنات اللفظية و المعنوية (الى علم آخر، فوضعوا لذلك علم البديع، و اليه اشار بقوله: و ما يعرف به وجوه التحسين علم البديع).

و انما سمى بذلك اما لبداعة ما اشتمل عليه من الوجوه- اي حسنها- و إما لانه لما لم يكن له مدخل في تأدية المعنى المراد الموضوع له اصل الكلام صار امرا مبتدعا، اي زائدا أو غريبا.

(و لما كان هذا) المتن (المختصر) من القسم الثالث من مفتاح العلوم، و لذا سماء بتلخيص المفتاح على ما تقدم في اول الكتاب (في علم البلاغة و توابعها انحصر مقصوده) اي المختصر (في الفنون الثلاثة) اي في الأنواع الثلاثة، اي المعاني و البيان و البديع.

قال في مجمع البحرين: الفنون الانواع.[١] و قال في المصباح: الفن من الشيء النوع منه،[٢] و الجمع فنون مثل فلس و فلوس- انتهى.[٣]

(و كثير من الناس يسمى الجميع) اي الفنون الثلاثة (علم البيان) وجه التسمية بذلك ان البيان- كما فى مجمع البحرين- هو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير، و لا شك ان العلوم الثلاثة لها تعلق بالكلام الفصيح المذكور تصحيحا و تحسينا.

(و بعضهم يسمى) الفن (الأول علم المعاني) لما تقدم آنفا من انه ما يدرك به معان مختلفة زائدة على اصل المراد (و) يسمى ذلك البعض (الأخيرين) و حدهما (يعنى البيان و البديع) فقط (علم البيان) يعرف وجه المناسبة مما ذكر آنفا من ان البيان هو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير، اذ لا شك في زيادة تعلق الأخيرين بالمنطق المذكور.

(و) بعضهم يسمى (الجميع علم البديع) و ذلك لبداعة مباحث العلوم الثلاثة جميعا و ظرافة ما يذكر فيها و غرابته لعدم وجود مثلها في سالر العلوم، اذ بها يعرف دقائق العربية و اسرارها، و بها يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها، فيعرف انه معجزة باقية مر الدهور و الأعوام، و ذلك وسيلة لتصديق خير الأنام عليه و على آله الكرام ألف تحية و سلام.

و قد تقدم نبذ من ذلك في اوائل الكتاب بحسب مقتضى المقام و لكن يعجبني ان

---

١ . مجمع البحرين باب العين ما اوله النون.

٢ . المصباح المنير، ص ٤٨٢.

٣ . مجمع البحرين.

انقل هاهنا كلاما ذكره الشيخ البلاغى رحمه اللّه في الفصل الرابع من كتابه انوار الهدى كتبه جوابا عن شبهات كتبها بعض المكاتبين له قدس سره، و هذا نصه:

قال المكاتب: و المعجز الذي يتلقاه العقل بالقبول هو ما يستحيل العقل جوازه على القوة البشرية، و يسهل على كل مكلف معرفة وجه اعجازه، لا ما يتفوق به احد الناس على جميعهم كزيادة الايد و الفصاحة مثلا، و التفاوت بين الرجال عظيم جدا لا يمكن تحديده حتى يمكن تمييزه عن الاعجاز.

كلام المدرس حول المعجزة

اقوال: ليس المعجز ما يمتنع عقلا صدوره على يد البشر، و لو كان كذلك لما صدر، لأن الممتنع عقلا لا يوجد و لا يصدر، بل المعجز هو ما يمتنع عادة على القوة البشرية باعتبار حدودها المجعولة لنوع البشر بحيث يعجز عنه نوعهم، فيكشف صدوره من مدعى النبوة المنزه عن موانعها عن عناية خاصة به من اللّه جل اسمه و تفويق له على عامة البشر بتأييد دعوته بدلائل التصديق.

و لا يخفى ان وجه دلالة المعجز على صدق النبوة ليس هو الا ان مدعي النبوة اذا كان ظاهر الصلاح موصوفا بالامانة معروفا بالاستقامة لا يخالف العقل في دعوته و اساسياتها و كان مع ذلك كاذبا في دعوى النبوة، فانه يكون حينئذ تخصيص اللّه له بالعناية و التفويق على نوع البشر اغراء للناس بالجهل و توريطا لهم في متاهة الضلاّل، و هذا قبيح ممتنع على جلال اللّه و قدسه.

و توضيح ذلك: هو ان الناس بحسب فطرتهم السالمة عن رذائل الأهواء و العصبية إذا ظهر لهم صلاح الشخص و صدقه و امانته و استقامته فيما يظهر لهم من أحواله و أطواره توسموا بباطنه الخير و موافقته لصلاح الظاهر، و كلما أزدادوا خبرا بصلاح

ظاهره ازدادوا وثوقا بصلاح باطنه، الا انه مهما يكن من ذلك فانه لا يبلغ بهم مرتبة العلم و الاطمئنان الثابت بعصمته عن الكذب في دعواه و تبليغات دعوته، لكن إذا خصته العناية الالهية بكرامة المعجز و خارق العادة حصل العلم و اطمئنت النفوس السليمة بصدقه و غصمته في دعواه و دعوته.

و يتثبت اليقين بذلك بالنظر الى انه يمتنع على جلال اللّه و قدسه في مثل هذه المزلقة ان يظهر المعجز و العناية على يد الكاذب المدلس بصلاح ظاهره، لأن اظهاره حيننذ يكون مساعدة للمدلس على تدليسه و اغراء بالجهل، لما ذكرناه من مقتضى فطرة الناس السلمية. فالمعجز الشاهد بصدق النبى في دعوته هو ما يقوم بهذه الفائدة في مثل هذا المقام لهذا الوجه .. فليس لمن يتوقى من منقصة الجهل المركب ان يتمحل و يقترح كون المعجز مما يستحيل عقلا صدوره من البشر كاستحالة اجتماع النقيضين، إذن فكيف يصدر.

و لا يخفى ايضا ان حصول الفائدة المذكورة من المعجز بالوجه المذكور يختلف كثيرا باختلاف احوال الناس الذين تبتدئ بهم الدعوة بحسب اطوارهم و معارفهم و مألوفاتهم و عقولهم، و حيث ان المصريين كانوا متقدمين وراقين في علم السحر و الشعبذة و الأعمال الغريبة كانوا يحدونها بحدودها فيعرفون الأعمال الخارجية بغرابتها عن حدود القدرة البشرية و العمليات المبتنية على النواميس العملية، فلاجل ذا جعل اللّه تعالى معجزة موسى عليه السّلام بالعصا و اليد البيضاء، من النحو الذى يسهل على المصريين ان يذعنوا بسلامة الطبع بأنه من عناية اللّه الخاصة بموسى عليه السّلام الخارجة عن حدود القدرة المجعولة للبشر تصديقا لدعوته، و لأجل ان السوريين في زمان المسيح عليه السّلام من الاسرائيلين و النزلاء من الرومانيين و

اليونانيين كان لهم تقدم في الطب و تقررت في كهانة الاسرائيلين شريعة التطهير و الشفاء من البرص و نحوه و كانوا يحدون هذه الأمور بحدودها جعل اللّه معجزة المسيح عليه السّلام من النحو الذي يذعن سليم الطبع من السوريين بحسب معارفهم بأنه من عناية اللّه الخاصة بالمسيح الخارجة عن حدود القدرة المجعولة للبشر تصديقا لدعوته، اذن فانظر الى حال العرب الذين ابتدنت بهم الدعوة الاسلامية و الى معارفهم و انحصارها في صناعة لسانهم و فنون الفصاحة و البلاغة، فلا يميزون في غير ذلك ما هو خارج عن حدود القدرة المجعولة للبشر و ما هو داخل فيها، فكل ما يرد عليهم مما هو غريب في معارفهم يجعلونه من السحر او التقدم في المعارف الخالين منها، فلذا كان انسب شيء في الحجة عليهم ما تميزه معارفهم التي تقدموا فيها في العصر الذي زهت فيه و سما مجدها و رقت صناعتها و عقدوا المحافل و المواسم للمفاخرة بالرقي فيها، ألا و هو الكلام المعجز بفصاحته و بلاغته، فانه هو الذي تصل افكارهم و عقولهم الى معرفة كونه معجزا خارجا عن حدود القدرة المجعولة للبشر، صادرا عن عناية اللّه الخاصة بصاحب الدعوة المعروف عندهم بالصلاح تصديقا لدعوته.

خصوصية الكلام المعجز

فالكلام المعجز بفصاحته و بلاغته هو الذي يقوم بهذه الفائدة عند نوع العرب الذين ابتدأت بهم الدعوة دون غيره، فان النبيﷺ لو جاء العرب بمعجزة موسى او عيسى و نحوهما لقالوا انه من السحر، او من التقدم و الرقي في معارف البلاد الأجنبية و نواميس صنائعها التي يشترك في عملياتها من هذا النحو كل راق فيها، فالذى يدخل في حكمة المعجز و الاعجاز في دعوة العرب، و تتم به فائدة المعجز على وجهها انما

هو القرآن الكريم دون غيره، مضافا الى انه امتاز عن غيره من المعجزات بأكبر الامور الجوهرية في شئون النبوة و الرسالة.

فمنها: انه باق مدى الأيام ممثل لكل من يريد ان يطلع عليه و يعرف أمره و كنهه و حقيقته و ينظر في شأنه، فهو باد لكل من يطلب الحجة على النبوة و الرسالة، و النظر في حقيقة المعجز ماثل لكل من يريد التبصر في الحقائق، و لا تحتاج معرفة حقيقته و وجه اعجازه الى النقل و الركون الى القيل، و لا يحتمل امره انه دبر بلبل و لا يستراب من امره بالتمويه، بل ينادي هو بنفسه في كل زمان و مكان: (ها انا ذا هذا جناي و خياره فيه)

و منها: انه بنفسه و صريح بيانه و لسانه قد تكفل بثبوت جميع المقدمات التي بانضمامها يكون خارق العادة معجزا شاهدا بالنبوة و الرسالة و حجة عليها، و لم يوكل امرها الى غيره مما يختلج فيه الريب و الشبهات و تطول فيه مسافة الاحتجاج، فالتفت في ذلك الى امور:

(الأول) انه تكفل ببيان دعوى النبوة و الرسالة، و لم يوكل امرها الى النقل و النظر في شأن تواتره و عوارض انقطاعه و مواقع الريب فيه، كما في سائر النبوات.

(الثاني) أنه تكفل في صراحة بيانه بالشهادة بالنبوة و الرسالة، فلم يبق حاجة الى النظر في دلالة العقل و دفع الشبهات عنها.

(الثالث) انه تكفل في صراحته ببيان كمالات مدعى النبوة و صلاحه و اخلاقه الفائقة، بحيث يكون ظهور المعجزة على يده لو كان كاذبا من الاغراء بالجهل الممتنع لقبحه على جلال اللّه تعالى شأنه.

و اليك فاستمع بعض ما جاء في القرآن الكريم في بيان هذه الأمور الثلاثة: ففي

سورة الاعراف ﴿قُلْ يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾[١] و في سورة النجم ﴿ما ضَلَّ صاحِبُكُمْ وَ ما غَوى وَ ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى﴾[٢] و في سورة الفتح ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَماءُ بَيْنَهُمْ تَراهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَ رِضْواناً﴾[٣] و في سورة الأحزاب ﴿ما كانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَ لكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾[٤] و في اوائل سورة القلم ﴿ما أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ وَ إِنَّ لَكَ لَأَجْراً غَيْرَ مَمْنُونٍ وَ إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾[٥] و في سورة الأعراف ﴿انه يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر﴾[٦] و في سورة الأحزاب ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْناكَ شاهِداً وَ مُبَشِّراً وَ نَذِيراً وَ داعِياً إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَ سِراجاً مُنِيراً﴾[٧].

(الامر الرابع) انه تكفل بنفسه برفع الموانع عن الرسالة، اذ بين مواد الدعوة و

---

١. اعراف/ ١٥٨.

٢. النجم/ ١ - ٤.

٣. فتح/ ٢٩.

٤. الاحزاب/ ٤٠.

٥. القلم/ ٢ - ٩.

٦. هذا لبيان ذكر عشرين مرة في القرآن الكريم منها البقره/ ١٧٨.

٧. الاحزاب/ ٤٥.

اساسياتها و معارفها و قوانينها الجارية بأجمعها على المعقول من عرفانيها و اجتماعيها و سياسيها، فلا يوجد ما يخالف المعقول ليكون مانعا من الرسالة. و في سورة الاسراء ﴿إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[1] و دونك القرآن الكريم و ما تضمنه من هذه المواد.

(الخامس) انه زاد على كونه معجزا بنفسه، بأن نادى بلسانه و بيانه باعجازه و تحدى الناس و نادى بالحجة و هتف بهم هتافا دائما مؤكدا بأن يعارضوه لو لم يكن معجزا و يأتوا بمثله، او بعشر سور، او سورة من مثله ان كان مما تناله قدرة البشر النوعية المحدودة، و قد نادى بقرار الانصاف و المماشاة و جعل لهم بهتافه ان عارضوه، او اتوا بعشر سور او سورة من مثله ان تسقط عنهم هذه الدعوة و يدعوا ما يشاؤون، و لهم في ذلك المهلة و الأناة و المظاهرة و التعاون، ففي سورة هود ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَياتٍ وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّما أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾[2] و في سورة يونس ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ﴾[3] و في سورة البقرة ﴿وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ

---

١. الاسراء/ ٩.

٢. هود/ ١٣.

٣. يونس/ ٣٨.

اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ﴾[١] و في سورة الاسراء ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾.[٢]

هذا و قد مضت لهم مدة و اعوام و دعوة الرسالة و الاعذار و الانذار دائمة عليهم، و هم في اشد الضجر منها و الكراهية لها و الخوف من عاقبتها و التألم من آثارها و تقدمها و ظهورها، و في اشد الرغبة في اهوائهم و عوائدهم و رياساتهم و العكوف على معبوداتهم، و مع ذلك لم يستطيعوا معارضة شيء من القرآن الكريم و لا الاتيان بسورة من مثله لكي تظهر حجتهم و تسقط حجة الرسول و يستريحوا من عناهم من الدعوة التي شتت جامعتهم الأوثانية و قارمت رياساتهم الوحشية و تشريعاتهم الأهوائية، و فرقت بين الأب و بنيه و الاخ و اخيه و الزوج و زوجه و القريب و قريبه، و كدرت صفاء قبائلهم و نافرت بين عواطفهم، و لم يجدوا لذلك حيلة الا الجحود الواهي و العناد الشديد و الاضطهاد القاسي، و الاستشفاع بأبيطالب و غيره تارة و المثابرة الوحشية اخرى، مع تقحم الاهوال و قتال الأقارب و مقاساة الشدائد و اهوال المغلوبية، فلماذا لم يتظاهروا بأجمعهم عشر سنوات او اكثر و يأتوا بشيء من مثل القرآن الكريم و يفاخروه و يحاكموه في المواسم و المحافل التي اعدوها لمثل ذلك، فتكون لهم الحجة و الغلبة في الحكومة و قرار النصفة، و ينادوا بالغلبة و يستريحوا من عناء هذه الدعوة، و هم هم و مواد القرآن في مفرداته و تراكيبة من لغتهم و اسلوبه من صناعتهم

١. بقره/ ٢٣ - ٢٤.

٢. الاسراء/ ٨٨.

التي لهم التقدم و الرقى فيها، و للّه الحجة البالغة.

ايها المكاتب و ان اعجاز القرآن الكريم لم يكن بمجرد الفصاحة و البلاغة، و ان كفى ذلك في الاعجاز و الحجة على دعوى الرسالة على اتم الوجوه في المعجز و اعمها، فأين انت عن عرفانه العظيم الذي هو لباب المعقول و صفوة الحكمة؟ و أين أنت عن الخلاقه التى هي روح الحياة الادبية و الاجتماعية؟ و أين أنت عن قوانينه الفاضلة و شرائعه العادلة و محلها من العدل و المدنية؟ و أين أنت عن انبائه بالغيب التي ظهر مصداقها في المستقبل؟ و هلم النظر الى اقصر سور القرآن و ما عرفناه من عجائبها الباهره: انظر الى سورة التلاحيد و انوار عرفانها الحقيقي في ذلك العصر المظلم؟ و انظر الى سورة تبت و انبائها بهلكة ابى لهب و امرأته بدخول النار، و ظهور مصداق ذلك بموتهما على الكفر و حرمانهما من سعادة الاسلام الذي يجب ما قبله؟ و انظر الى سورة النصر و انبائها بغيب النصر و الفتح كما ظهر مصداقه بعد ذلك؟ و سيأتي لهذا مزيد.

و اين انت عن جامعيته و استقامته في جميع ذلك من دون ان تعترضه زلة اختلاف او عثرة خطأ او كبوة تناقض، في ذلك اعظم اعجاز يعرفه الفيلسوف و الاجتماعي و السياسي المدنى ﴿أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾.[1]

فهل يكون كل ذلك من انسان لم يقرأ و لم يكتب و لم يتغرب في البلاد الراقية، و انما كان بدويا من البلاد المنحطة في كل ادب المدرسة الابتدائية في موطنه انما هي

---

١. النساء/ ٨٣.

بساطة اعراب البادية و خلوهم عن المعارف و المدرسة الكلية تنظم تعاليمها من الوثنية الأهوائية و خشونة الوحشية و الجبروت الاستبدادي و العدوان و عوائد الضلال و الجور و الشرائع القاسية.

سمعت الاحتجاج باعجاز القرآن في فصاحته و بلاغته فانما هو لأجل عموم هذا الاعجاز، و انه هو الذي يذعن به العرب الذين ابتدأهم الدعوة و تناله معرفتهم حسب ما عندهم من الأدب الراقي فيه، فتقوم الحجة عليهم و على غيرهم، و تبقى سائر وجوه الاعجاز للفيلسوف و الاجتماعى و السياسى المدنى، يأخذ منها كل منهم بمقدار حظه من الرقى.

و لا غاب عن خبرك ان هناك معجزات كثيرة من نحو ما اقترحته في مضمون كلامك، و لكنها حيث كانت كسائر معجزات الأنبياء خصوصية وقتية تحتاج في عصرها فضلا عن غيره الى النقل الذى يعتريه ما يعترى سائر الأنقال لمثلها من الخدشة في التواتر او تغير صيغته او المكابرة فيه بدعوى انقطاعه و التشكيك في حقيقة المنقول، فلاجل ذلك ترك الاعتماد في الاحتجاج عليها استغناء بغيرها، و ان كانت ابعد عن التشكيك في نقلها و حقيقتها، و اقوى على مرور الزمان و كوارثه من سائر معجزات الأنبياء المنقولة بغير نقل القرآن الكريم:

فمنها تضليل الغمامة له في مسيره، و شق القمر و التصاق الحجر بكفابى جهل لما اراد ان يرميه به، و نسج العنكبوت و تفريخ الحمامة في ساعة على باب الغار، و نزول قوائم مهر سراقة بن جشعم في الأرض و خروجها منها بدعانه صلى الله عليه وآله لما تبعه، و مسحه على ضرع العنز الحائل حتى درّ لبغها و ارتووا منه، و كذا شاة ام معبد و غيرها، و نبع الماء من اصابعه.

و تسبيح الحصاة في كفه، و اقبال الشجرة اليه و رجوعها الى محلها حسب امره، و حنين الجذع لفراقه و سكونه بمسحه عليه، ورده لعين قتادة ابن نعمان الى موضعها بعد ما قلعت فصارت احسن عينيه، و ابرائه المجذوم من جهينة بمسحه بالماء الذى تفل فيه، و ابرائه رجل عمرو ابن معاذ يوم قطعت اذ نقل عليها؛ و يد معاذ بن عفراء في بدر، و ضربة سلمة بن الأكوع يوم خيبر، و يد جرهد المصابة، و اشباعه الجمع الكثير من الطعام القليل مرارا عديدة في مكة و المدينة كما هو مذكور في الكتب بتفصيله، و فيض الماء القليل اذ رمى فيه مضمضته و استمراره على الكثرة مدة طويلة كما في بئر الحديبية و غيرها، و اروائه الجيش الكثير من ماء قدح.

و من ذلك اخباره بالغيب الذي تجلت حقيقته، كاخباره في القرآن الكريم بأن اللّه كفاه المستهزئين، و بظهوره على الدين كله، و بدخول المسلمين المسجد الحرام آمنين محلقين و مقصرين، و بغلبة الروم في بضع سنين، و اخباره و هو محصور في الشعب بشأن صحيفة قريش الفاطعة، و اخباره اصحابه بالظفر باحدى الطائفتين في حادثة بدر و اخباره اصحابه ان العير و هي ذات الشوكة تكون لهم كما ذكرهم بذلك القرآن الكريم، و اخباره بفتح المسلمين مصر و الشام و العراق، و بموت كسرى في يومه، و كذا موت النجاشي، و بأن فاطمة ابنته اول اهله لحوقا به، و ان علياعليه السلام يقاتل الناكثين و القاسطين و المارقين، و بأن ابا ذر يموت وحده و يسعد بدفنه جماعة من اهل العراق، و ان احدى نشائه تنبحها كلاب الحوأب، و بقتل اهل النهروان و ذى الثدية، و ان عمارا تقتله الفئة الباغية و آخر شرابه ضياح لبن، و يقتل علي عليه السّلام في شهر رمضان و ان كريمته الشريفة تخضب من دم رأسه، و ان ولده الحسينعليه السلام يقتل بكربلا- الى غير ذلك.

و من معجزاته استجابة دعائه و سقيا المطر باستقائه في موارد كثيرة جدا، و قد انهت كتب الحديث و التاريخ موارد معجزاته صلى الله عليه وآله و كراماته من نحو ما ذكرناه و غيره الى اكثر من ثلاثة آلاف، و ان الكثير منها في عصره و ما بعده هو قسم المستفيض، او المشهور، او المتواتر، و لكن عادة المصنفين على الاقتصار علي سند المشيخة، فكست هذه العادة في الظاهر ثوب رواية الآحاد، لكن الاعجاز المشترك بينها الشاهد على الرسالة يزيد على حد التواتر و يبلغ درجة الضروريات، و ها هي كتب الحديث و التاريخ- انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

فلنعد الى ما كنا فيه (و لا يخفى وجوه المناسبة) في كل واحد من اقسام التسمية، و قد ذكرناها عند كل تسمية.

و لما فرغ من ذكر مصاديق كل واحد من الفنون الثلاثة و اسمائها ناسب ذكرها بلام العهد، لأن لام العهد يكفى فيها الذكر الضمنى كما اشار اليه قبيل المقدمة، فأشار الى الأول بقوله:

الفن الاول- علم المعانى

(و انما قدمه) اي علم المعانى (على) علم (البيان لكونه) اي علم المعانى (منه) اي من علم البيان (بمنزلة المفرد) اي الجزء (من المركب) اي من الكل، و الجزء مقدم على الكل طبعا كما بيناه قبيل قول الخطيب «فالفصاحة في المفرد» الخ، فقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع، و قد بينا هناك اقسام التقدم فراجع.

و انما قلنا انه بمنزلة الجزء من البيان (لأن البيان) على ما يأتى في اول الفن الثانى ما حصله: انه (علم يعرف به ايراد المعنى الواحد في تراكيب مختلفة بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال) فتأمل (ففيه زيادة اعتبار ليست) تلك الزيادة (في علم المعانى) و تلك الزيادة عبارة عن الايراد المذكور.

و بعبارة اخرى: ثمرة علم المعانى رعاية المطابقة لمقتضى الحال، و ثمرة علم البيان هي الاحتراز عن التعقيد المعنوى، و ذلك بسبب معرفة ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة مع معرفة المقبول منها عند البلغاء ليترك غيره، فثمرة العلم الثانى انما تعتبر بعد حصول ثمرة علم الاول فصار العلم الاول باعتبار مرجعه و ثمرته كالجزء للثاني باعتبار مرجعه و فائدته في عدم وجود الثانية بدون الاولى كما لا يوجد الكل بدون الجزء.

و المفرد كما قلنا (مقدم على المركب طبعا. فقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع) لأن التوافق من حيث هو هو خير من التخالف.

تعريف علم المعانى و موضوعه

(و قبل الشروع في مقاصد) هذا (العلم) أي علم المعاني (اشار إلى) بعض ما

تقديمه عندهم كالواجب، و انما قلنا كالواجب و لم نقل الواجب لأن المتبادر من لفظ الوجوب على ما حقق في محله الوجوب العقلى، و تقديم ما يقدمونه قبل الشروع في العلم ليس واجبا بالوجوب العقلي بل هو واجب بالوجوب الاستحساني، على ما يظهر من التعليلات التي يذكرونها لتقديم ما يقدمونه.

قال في التهذيب: و قد يقال المبادىء لما يبدأ به قبل المقصود، و المقدمات لما يتوقف عليه الشروع على وجه الخبرة و فرط الرغبة كتعريف العلم و بيان غايته و موضوعه- انتهى.

و قال المحشي: قوله «و قد يقال المبادىء» اشارة إلى اصطلاح آخر في المبادىء سوى ما تقدم: وضعه ابن الحاجب في مختصر الأصول حيث اطلق المبادىء على ما يبدأ به قبل الشروع في مقاصد العلم، سواء كان داخلا في العلم فيكون من المبادىء المصطلحة السابقة، كتصور الموضوع و الاعراض الذاتية و التصديقات التى يتألف منها قياسات العلم، او خارجا عنه يتوقف عليه الشروع على وجه الخبرة و يسمى مقدمات، كمعرفة الحد و الغاية و بيان الموضوع و الاستمداد. و الفرق بين المقدمات و المبادىء بهذا المعنى مما لا ينبغى ان يشتبه، فان المقدمات خارجة عن العلم لا محالة بخلاف المبادىء فتبصر- انتهى.

و ذلك البعض الذى اشار اليه (تعريفه) اي تعريف العلم (و ضبط ابوابه اجمالا ليكون للطالب زيادة بصيرة) فان الطالب اذا تصور العلم برسمه وقف و اطلع على جميع مسائله اجمالا، حتى ان كل مسألة ترد عليه علم انها من ذلك العلم، كما ان من اراد سلوك طريق لم يشاهده لكن عرف اماراته فهو على بصيرة في سلوكه.

(و لأن كل علم فهى مسائل كثيرة تضبطها جهة وحدة) تسمى بالموضوع

(باعتبارها) اي باعتبار تلك الجهة (تعد) تلك المسائل الكثيرة (علما واحدا يفرد بالتدوين).

هل التمايز العلوم بالموضوعات

و من ثم قالوا: تمايز العلوم بالموضوعات و تمايز الموضوعات بالحيثيات. مثلا علم الفقه امتاز عن علم اصول الفقه، لأن علم الفقه يبحث عن افعال المكلفين من حيث الحل و الحرمة و الصحة و الفساد، و علم اصول الفقه يبحث عن الادلة الاربعة من حيث انها تستنبط عنها الاحكام الشرعية، و كذلك علم النحو يبحث عن احوال اواخر الكلم من حيث الاعراب و البناء، و علم الصرف يبحث عن احوال الكلم من حيث الصحة و الاعتلال، (و من حاول تحصيل كثرة يضبطها جهة وحدة فعليه ان يعرفها بتلك الجهة لئلا يفوته ما يعنيه و لا يضيع وقته فيما لا يعنيه).

(فقال: و هو) اي ما يسمى علم المعانى بل كل علم من العلوم احد معان خمسة: و هي- على ما في حاشية التهذيب- الملكة، و العلم بجميع المسائل او بالقدر المعتد به الذى يحصل به الغرض، و الفائدة من العلم، او نفس المسائل جميعا، او نفس القدر المعتد به. و الظاهر من المتن الثانى او الثالث حيث قال: (علم) و يأتى تصريح الشارح بذلك عند قول المصنف و ينحصر في ثمانية ابواب، و الظاهر من التفتازانى الاول حيث قال: (اى ملكة) و هي كما تقدم في فصاحة المتكلم «كيفية نفسانية راسخة في موضوعها بحيث لا تزول عن المتصف بها اصلا او يعسر و الا فهى حالة» و ليعلم ان الملكة كما صرح به بعض المحققين لا يقال لها علم الا اذا (يقتدر بها على ادراكات جزئية) اي على استحضارها، اي على رد كل فرع الى اصله، اي يقتدر على معرفة ان هذه الصغرى صغرى لتلك الكبرى، فيستحضر الكبرى بالملكة و يضم

اليها الصغرى، فيقول من عنده الملكة: هذا كلام يلقى الى المنكر، و كل كلام يلقى الى المنكر يجب توكيده، فينتج هذا الكلام يجب توكيد، و كذلك يقول: هذا كلام يلقى الى المريض، و كل كلام يلقى الى المريض يجب فيه الايجاز، فينتج هذا كلام يجب فيه الايجاز، و هكذا يفعل في كل ما يرد عليه من الفروع و الصغريات.

(بيان ذلك: ان واضع هذا الفن وضع عدة اصول) اي كبريات (مستنبطة من تراكيب البلغاء يحصل من ادراكها و ممارستها قوة) راسخة للنفس يتمكن الانسان (بها) اي بسبب تلك القوة الراسخة (من استحضارها) اي من استحضار تلك الاصول و الكبريات (و) يتمكن من (الالتفات اليها و) من (تفصيلها متى اريد) الاستحضار و الالتفات و التفصيل (و هى) اي تلك القوة (العلم) على مختاره، و قد يقال لتلك القوة التهيؤ و الذكاء ايضا كما يأتى في بحث التشبيه في تفسير الذكاء، و هذا نصه: الذكاء حدة الفؤاد، و هي شدة قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء، و قيل هو ان يكون سرعة انتاج القضايا و سهولة استخراج النتائج ملكة للنفس كالبرق اللامع الخاطف بواسطة كثرة مزاولة المقدمات المنتجة- انتهى.

و قال هناك: و اما العلم فقد يطلق على الادراك المفسر بحصول صورة من الشيء عند العقل، و على الاعتقاد الجازم المطابق الثابت، و على ادراك الكلي، و على ادراك المركب، و على ملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الاغراض صادرا عن البصيرة بحسب ما يمكن فيها، و يقال لها الصناعة- انتهى.

و قد يطلق العلم على الشك و الظن و التحييل و الوهم و التقليد و الجهل المركب، كما بينه بعض المحققين عند قول محشي التهذيب كما في صورة الشك و الوهم و التخييل.

(و لهذا) اي و لأن هذه القوة يوجب التمكن من الاستحضار و ادراك النتائج (قالوا) كما يأتى في بحث التشبيه: ان (وجه الشبه بين العلم و الحياة) في قولنا «العلماء احياء و باقى الناس اموات» و نحوه (كونهما) اي العلم و الحياة (جهتى ادراك).

فتحصل من جميع ما ذكر في المقام: ان المراد من العلم ملكة الاستحضار متى اريد لا الحضور بالفعل، فلا يرد ما اشار اليه في المعالم من ان العلم بجميع جزئيات المسائل محال لغير علام الغيوب، و العلم ببعضها لا يكفى في تسمية صاحب العلم عالما به (ألا ترى انك اذا قلت «فلان يعلم النحو» لا تريد) كما اشار اليه في المعالم (ان جميع مسائله حاضرة في ذهنه، بل تريد ان له حالة بسيطة اجمالية) اي قوة و تهيؤ (هي مبدأ لتفاصيل مسائله) اي النحو (بها يتمكن من استحضارها) اي المسائل.

(و يجوز ان يريد) الخطيب (بالعلم نفس الأصول) و القواعد، اي الكبريات التى يستنبط منها الصغريات الجزئية (لأنه) اي العلم (كثيرا ما يطلق عليها) اي على الأصول و القواعد كما اشرنا اليه آنفا.

(ثم المعرفة تقال لادراك الجزئى او البسيط، و العلم) يقال (للكلي او المركب، و لهذا يقال «عرفت اللّه» دون علمته) لكونه جل جلاله غير مركب.

(و ايضا المعرفة تقال للادراك المسبوق بالعدم او للاخير من الادراكين لشىء واحد اذا تخلل بينهما عدم، بان ادرك اولا ثم ذهل عنه ثم ادرك ثانيا، و العلم) يقال (للادراك المجرد من هذين الاعتبارين) اي اعتبار المسبوقية بالعدم و الأخيرية (و لهذا) اي و لكون العلم مجردا من هذين الاعتبارين (يقال «اللّه عالم» و لا يقال) اللّه (عارف) الا مجازا، فالفرق بين المعرفة و العلم من وجهين: الاول من حيث المدرك بالفتح، و الثانى من حيث نفس الادراك.

هذا و قال بعض المحققين في حاشيته على شرح التصريح: قال الرضى لا يتوهم ان بين علمت و عرفت فرقا معنويا كما قال بعضهم، فمعنى «علمت ان زيدا قائم» و «عرفت ان زيدا القائم» واحد، الا ان عرف لا ينصب جزئى الجملة الاسمية كما تنصيهما علم، لا لفرق معنوى بينهما بل هو موكول الى اختيار العرب، فانهم قد يخصون احد المتساويين في المعنى بحكم لفظي دون الآخر.[1]

اقول: هذا بناء علي ان العلم و المعرفة مترادفان، و هو قول بعض اهل الاصول و الميزان، و لبعضهم قول آخر و هو ان العلم يتعلق بالمركبات او الكليات و المعرفة تتعلق بالجزئيات او البسائط. قال في شرح المطالع:

و من هنا تسمع النحويين يقولون: علم يتعدى الى مفعولين و عرف يتعدى الى مفعول واحد فتأمله- انتهى.

(و المصنف قد جرى على استعمال المعرفه في) ادراك (الجزئيات) قال في الايضاح: قيل يعرف دون يعلم رعاية لما اعتبره بعض الفضلاء من تخصيص العلم بالكليات و المعرفة بالجزئيات، كما قال صاحب القانون في تعريف الطب «الطب علم يعرف به احوال بدن الانسان» و كما قال الشيخ ابو عمرو رحمه اللّه «التصريف علم بأصول يعرف بها احوال ابنية الكلم»- انتهى.

(فقال: يعرف به احوال اللفظ العربى دون يعلم فكأنه قال هو) اي علم المعانى (علم يستنبط منه ادراكات جزئية) و (هي) اي الادراكات الجزئية (معرفة كل فرد فرد من جزئيات الأحوال المذكورة) اي التأكيد و الذكر و الحذف و التقديم و التأخير و نحوها (بمعنى ان اي فرد يوجد منها امكننا ان نعرفه بذلك العلم لا انها) اي الأحوال

---

[1] . شرح الرضي على الكافية، ج ٤، ص ١٤٩؛ الحدائق الندية، ص ٧١٤.

المذكورة (تحصل جملة بالفعل، لأن وجود ما لا نهاية له محال).

(و على هذا) اي على ان المراد امكان المعرفة لا فعليتها (يندفع ما قيل) كما اشار اليه في المعالم و القوانين من انه (ان اريد) بقول الخطيب يعرف به (معرفة الجميع) اي جميع احوال اللفظ العربى- كما هو الظاهر من الجمع المضاف اعنى الأحوال- (فهو) اي معرفة الجميع (محال، لأنها) اي الأحوال جميعها (غير متناهية، او) اريد (البعض الغير المعين) كنصف الأحوال او ثلثها و نحوهما من غير تعيين (فهو تعريف بمجهول) و قد ثبت في محله انه غير جائز، اذ المعرف لا بد ان يكون اجلى (او) اريد البعض (المعين) كالتعريف و التنكير و نحوهما مع التعيين (فلا دلالة) لكلام الخطيب (عليه) اي على البعض المعين.

(و كذا) يندفع (ما قيل) كما اشير اليه ايضا في المعالم و القوانين من انه (ان اريد الكل) اي كل الأحوال (فلا يكون هذا العلم حاصلا لأحد) لما قلنا من انها غير متناهية فيستحيل وجودها فيستحيل معرفتها، فيلزم ان لا يكون احد عالما بهذا العلم (او اريد البعض) اي بعض الأحوال (فيكون) هذا العلم (حاصلا لكل من عرف مسألة منه) اي من هذا العلم، كمن يعرف مسألة تأكيد الكلام مع المنكر او نحوها.

و حاصل ما يندفع به القولين: انا نريد بالمعرفة المعرفة بالقوة و بالكل الاستغراق العرفي لا الحقيقي، و من هنا نشأ النزاع المعروف في تجزى الاجتهاد كما بين في الأصول.

(و المراد بأحوال اللفظ الأمور العارضة له) اي للفظ (من التقديم و التأخير و التعريف و التنكير و غير ذلك) مما ستطلع عليه في المباحث الآتية انشاء اللّه تعالى.

(و وصف) الخطيب (الأحوال بقوله: التى بها يطابق اللفظ) اي الكلام البليغ

(مقتضى الحال، احتراز عن الاحوال التى ليست بهذه الصفة و الحيثية (كالاعلال) في قام و استقام و نحوهما (و الادغام) في نحو مدّ و اجلل و نحوهما (و الرفع) في الفاعل و المبتدأ و نحوهما (و النصب) في المفعول و الحال و نحوهما (و اشباه ذلك مما) بين في علم النحو المرادف لقولنا علم العربية المطلق على ما يعرف به اواخر الكلم اعرابا و بناء، و ما يعرف به ذواتها صحة و اعتلالا، بناء على ما قاله السيوطى في شرح قول الناظم «مقاصد النحو بها محوية» فان ما ذكر فيه مما (لا بد منه في تأدية اصل المعنى) المراد.

فان قلت: فعلى هذا يخرج بحث اسماء الاشارة و نحوها من جملة هذا العلم.

قلنا: قد ذكر الايراد و دفعه في بحث تعريف المسند اليه باسم الاشارة، و هذا نصه: فان قلت كون ذا للقريب و ذلك للبعيد و ذاك للمتوسط مما يقرره الوضع و اللغة، فلا ينبغى ان يتعلق به نظر علم المعانى، لأنه انما يبحث عن الزائد على اصل المراد.

قلت: مثله كثير في علم المعانى كأكثر مباحث التعريف و التوابع و طرق القصر و غير ذلك، و تحقيقه: ان اللغة تنظر فيه من حيث ان هذا للقريب مثلا، و علم المعانى من حيث انه اذا أريد بيان قرب المسند اليه يؤتى بهذا، و هو زائد على اصل المراد الذى هو الحكم على المسند اليه المذكور المعبر عنه بشيء يوجب تصوره ايا ما كان، و لو سلم فذكره في هذا المقام توطئة و تمهيد لما يتفرع عليه من التحقير و التعظيم- انتهى.

(و كذا) وصف الأحوال بقوله: التى بها يطابق اللفظ مقتضى الحال، احتراز عن (المحسنات البديعية) اللفظية و المعنوية (من التجنيس

و الترصيع) و حسن التعليل و الترفيع (و نحوهما مما يكون) محسنية (بعد رعاية

المطابقة) و الا قد تقدم انها تكون كتعليق القلادة في اعناق الخنازير.

(و هو) اي التوصيف المذكور (قرينة خفية على ان المراد انه) اي علم المعانى (علم يعرف به هذه الأحوال من حيث انها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال، اذ لو لا اعتبار هذه الحيثية) اي حيثية المطابقة لمقتضى الحال (للزم ان يكون علم المعانى عبارة عن معرفة) معانى اللغويه المذكورة لهذه الاحوال في كتب اللغة او في الاصطلاح (بأن يتصور معنى التعريف و التنكير و التنديم و التأخير) لغة او اصطلاحا (مثلا، و هذا واضح لزوما و فسادا) أما كون التوصيف المذكور قرينة خفية على ما ذكر فلان المقام من قبيل تعليق الحكم بالوصف، حيث علق المعرفة بالأحوال الموصوف بكونها سببا لمطابقة اللفظ لمقتضى الحال، فهو من قبيل (اكرم الرجل العالم) حيث افاد ان علة الاكرام العلم، فيفيد المتن ان معرفة تلك الأحوال لكونها علة لمطابقة اللفظ لمقتضى الحال- فتأمل جيداً.

(و بهذا) التوصيف المفيد للحيثية المذكورة (يخرج علم البيان) ايضا (من هذا التعريف، لأن كون اللفظ حقيقة او مجازا او كناية مثلا و ان كانت احوالا للفظ قد يقتضيها الحال) كما ان المحسنات البديعية ايضا كذلك (لكن لا يبحث عنها في علم البيان من حيث انها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال، اذ ليس فيه) اي في علم البيان (ان الحال الفلانى يقتضى ايراد تشبيه او استعارة او كناية و نحو ذلك) و كذلك المحسنات البديعية، اذ تقدم انها انما تكون محسنة عرضية، و هي من

هذه الحيثية يبحث عنها في علم البديع.

و اما اذا اعتبرت تلك المحسنات من حيث انها قد تقتضيها الحال فتكون موجبة للحسن الذاتي، و من هذه الحيثية يبحث عنها في علم المعانى، و لهذا ذكر الالتفات

و هو من المحسنات البديعية في هذا العلم، و كذلك الحقيقة و المجاز و الكناية اذا اقتضاها الحال.

(فان قلت: اذا كان احوال اللفظ هي التأكيد و الذكر و الحذف و نحو ذلك و هي بعينها الاعتبار المناسب الذى هو) عين (مقتضى الحال، كما يفصح عنه لفظ المفتاح حيث يقول: الحالة المقتضية للتأكيد او الذكر او الحذف- الى غير ذلك) و حينئذ يلزم اتحاد المطابق بالفتح- و هو مقتضى الحال و المطابق- بالكسر- و هو الأحوال المذكورة للفظ، فقولنا مثلاً «ان زيدا قائم» للمنكر طابق بسبب ما فيه من التأكيد مقتضى الحال، و هو ايضا التأكيد و اتحاد المطابق و المطابق باطل (فكيف يصح قوله «الأحوال التى بها يطابق اللفظ مقتضى الحال» و) الحال انه (ليس مقتضى الحال الا تلك الأحوال بعينها) اي الاحوال التى بها يطابق اللفظ مقتضى الحال، فظهر كيفية اتحاد المطابق بالفتح و المطابق بالكسر.

(قلت: قد تسامحوا في القول بأن مقتضى الحال هو) نفس (التأكيد و الذكر و الحذف و نحو ذلك) من التأخير و التقديم و التعريف و التنكير و نحو ذلك، و التسامح في ذلك القول (بناء على انها) اي التأكيد و الذكر و الحذف و نحو ذلك (هي التي بها يتحقق مقتضى الحال) فالتسامح المذكور من باب اطلاق اسم المسبب على السبب، نظير ما يأتى في علم البيان في اقسام المجاز المرسل من قولهم «امطرت السماء نباتا» اي غيثا، حيث اطلق اسم المسبب- اعنى النبات- على السبب- اعنى الغيث، (و الا) اي و ان لم يتسامحوا في القول و بينوا الحقيقة (فمقتضى الحال عند التحقيق كلام مؤكد و كلام يذكر فيه المسند اليه) او المسند او غيرهما (او) كلام (يحذف) فيه المسند اليه او المسند او غيرهما لا نفس التأكيد و الذكر و الحذف،

فانها اسباب لكون الكلام مؤكدا او مذكورا فيه المسند اليه او المسند او غيرهما او محذوفا فيه المسند اليه او المسند او غيرهما.

(و على هذا القياس) سائر الأحوال التى بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال. مثلا: مقتضى الحال كلام يعرف فيه المسند اليه او المسند او غيرهما لا التعريف، لأنه سبب لمطابقة الكلام مقتضى الحال و هكذا.

(و معنى مطابقة الكلام لمقتضى الحال: ان الكلام الذى يورده المتكلم يكون جزئيا من جزئيات ذلك الكلام) الكلى الذى هو مقتضى الحال بحسب القواعد التى استنبطوها من تراكيب البلغاء (و يصدق هو) اي الكلام الكلى الذى هو مقتضى الحال (عليه) اي على الكلام الذى يورده المتكلم (صدق الكلى على الجزئى) فالمطابق- بالكسر- هو الكلام الجزئى الذى يورده المتكلم، و المطابق- بالفتح- هو الكلام الكلى الذى هو مقتضى الحال بحسب القواعد المستنبطة من تتبع تراكيب البلغاء، فالمقام عكس ما هو المشهور من ان الكلى يطابق جزئيه.

و الحاصل ان الكلى- اعنى مقتضى الحال- يصدق على الجزئى- اعنى ما يورده المتكلم- فيطابق هذا الجزئى ذلك الكلى (مثلا: يصدق على «ان زيدا قائم») الذى يورده المتكلم في مقام انكار المخاطب او ترديده (انه) فرد و جزئى من (كلام مؤكد) يقتضيها الحال و المقام (و على «زيد قائم») الذي يورد المتكلم في مقام الافتخار او الابتهاج او غيرهما مما ياتى في بحث ذكر المسند اليه (انه) فرد و جزئى من (كلام ذكر فيه المسند اليه) لاقتضاء المقام- اي الافتخار و الابتهاج و نحوهما- ذكره (و على قولنا «الهلال و اللّه») الذي يورده المتكلم في مقام معلومية المبتدأ بالقرينة الحالية او غيرها (انه) فرد و جزئي من (كلام حذف فيه المسند اليه) لاقتضاء المعلومية و وجود

القرينة حذفه لئلا يلزم العبث نظرا الى الظاهر، علي ما يأتي في بحث حذف المسند اليه انشاء اللّه تعالى:

(و ظاهر ان تلك الأحوال) اي التأكيد في المثال الأول و ذكر المسند اليه في المثال الثاني و حذفه في المثال الثالث (هي التي بها يتحقق هذا الكلام) اي كل واحد من الامثلة الثلاثة (لما هو مقتضي الحال في التحقيق- فافهم) و تأمل جيدا.

(فائدة) قال في الكافية: و قد يحذف المبتدأ لقيام قرينة، كقول المستهل «الهلال و اللّه» و قال الشارح: اي «هذا الهلال و اللّه» بالقرينة الحالية، و ليس من باب حذف الخبر بتقدير «الهلال هذا» لأن مقصود المستهل تعيين شيء بالاشارة و الحكم عليه بالهلالية ليتوجه اليه الناظرون و يروه كما يراه، و انما اتى بالقسم جريا على عادة المستهلين غالبا و لئلا يتوهم نصب الهلال عند الوقف انتهى.

(و) ان قلت: ان تعريف علم المعاني لا يشمل باب الاسناد، لأنه ليس بلفظ بل هو امر معنوي، حاصله ان التعريف ليس بجامع.

قلنا: ان (احوال الاسناد ايضا من احوال اللفظ العربي باعتبار ان كون) اسناد (الجملة مؤكدة او غير مؤكدة اعتبار راجع اليها) اي الى الجملة، و هي لفظ.

(و) ليعلم ان (تخصيص اللفظ) في التعريف (بالعربي مجرد اصطلاح)

اى من قبيل توضيح الواضحات جريا على الاصطلاح (لأن هذه الصناعة) اي علم المعانى (انما وضعت لمعرفة احوال اللفظ العربى لا غير) فلا موجب الى تخصيص اللفظ بالعربي الا كونه جريا على الاصطلاح، و معنى كونه جريا على الاصطلاح انهم توافقوا على ان يبحثوا عن احوال اللفظ العربى لا غير، و ذلك لان المقصود الأهم و الغرض الاقصى من تدوينهم هذا العلم انما هو معرفة اسرار القرآن و اعجازه و هو

عربى، و كون هذا العلم دون لذلك لا ينافي جريانه و تنزيل قواعده في كل لغة على قواعد تلك اللغة، لأن في كل لغة تنافر الحروف و الغرابة و مخالفة القياس و نحوها، و كذلك البيان و البديع كما يظهر للمتأمل في التنبيه الاتى.

[تنبيه: هل اخذ علم البيان من ضروب الفصاحة و البلاغة بالاستقراء من اشعار العرب ام بالنظر و قضية العقل؟]

(تنبيه) لا يذهب عليك انه لا يلزم من حصر وضع هذه الصناعة لمعرفة احوال اللفظ العربى انحصار الفصاحة و البلاغة فيه، و قد اشار الى عدم انحصارهما فيه في المثل السائر في مسألة تتعلق بالفصل الثامن، و هذا نصه: هل اخذ علم البيان من ضروب الفصاحة و البلاغة بالاستقراء من اشعار العرب ام بالنظر و قضية العقل؟

الجواب عن ذلك انا نقول: لم يؤخذ علم البيان بالاستقراء، فان العرب الذين ألفوا الشعر و الخطب لا يخلو امرهم من حالين: إما انهم ابتدعوا ما اتوا به من ضروب الفصاحة و البلاغة بالنظر و قضية العقل، او اخذوه بالاستقراء ممن كان قبلهم. فان كانوا ابتدعوه عند وقوفهم على اسرار اللغة و معرفة جيدها من رديئها و حسنها من قبيحها فكذلك هو الذى اذهب اليه، و ان كانوا اخذوه بالاستقراء ممن كان قبلهم فهذا يتسلسل الى اول من ابتدعه و لم يستقرئه، فان كل لغة من اللغات لا تخلو من وصفي الفصاحة و البلاغة المختصين بالألفاظ و المعانى، الا ان للغة العربية مزية على غيرها لما فيها من التوسعات التى لا توجد في لغة اخرى سواها- انتهى.

و اعلم انه لما كان من المسلمات عند القوم انه لا بد في العدول عن تعريف الى آخر من سبب مقتض لذلك اشار الشارح الى السبب المقتضي لعدول المصنف عن تعريف صاحب المفتاح (و) قال: (انما عدل) المصنف (عن تعريف صاحب المفتاح

علم المعانى بأنه تتبع) اي تتطلب (خواص تراكيب الكلام في) مقام (الافادة) اي الخواص و المزايا و الأحوال التى يراعيها البلغاء في تراكيب الكلام في مقام افادتهم اصل المعنى المراد مصحوبا باعتبار المناسب الذى يقتضيه المقام- كالتأكيد الذى يقتضيه مقام الانكار او الترديد و غير ذلك من الأحوال التى بها يطابق اللفظ، اي الكلام لمقتضى الحال- (و ما يتصل) اي يلحق (بها) اي بالخواص (من الاستحسان) و القبول المذكورين فيما تقدم في قوله «و ارتفاع شأن الكلام في الحسن و القبول بمطابقته للاعتبار المناسب» (و غيره) اي غير الاستحسان، اي الاستهجان، اي الانحطاط المذكور هناك في قوله «و انحطاطه بعدمها».

قال بعض المحققين: اورد عليه بأن قوله (اى السكاكى) و غيره مبهم، فلا يجوز استعماله في الحد و جوابه: انه مبهم اللفظ علم بقرينة ذكر الاستحسان ان المراد الاستهجان.

ثم اورد عليه: ان غيره محمول على الخواص المستهجنة، و هي لا تلحق بتراكيب البلغاء و الحد دال على انها تلحقها.

و اجيب عنه: بأن الاستهجان قد يلحق تراكيب البلغاء، و انه امر نفسى فقد يكون التراكيب مستحسنا مستهجنا باعتبارين، و بأن الاستهجان

و ان لم يلحق البليغ فبواسطة الاستحسان يعرف مقابله، و هو الاستهجان- انتهى.

(ليحترز) المتتبع (بالوقوف) اي بالاطلاع (عليها) اي على الخواص و ما يتصل بها (عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره).

قال بعضهم: قد يعرف الشىء باحدى العلل الأربع: اما بالعلة المادية كما يقال «الكوز اناء خزفي، او الصورية كقولنا «الكوز اناء مشكلة كذا» او الفاعلية كقولنا

الكوز إناء «يصنعه الخزاف» او الغانية كقولنا «الكوز اناء يشرب فيه الماء». و الأحسن في ذلك ما اشير فيها الى علله الاربع، و حد السكاكي للمعانى مشتمل على الأربع، لأن التتبع- و هو المعرفة- اشارة الى الفاعليه، اعنى العارف، اي المتتبع، و خواص تراكيب الكلام اشارة الى المادية، و في الافادة اشارة الى الصورية، و ليحترز اشارة الى الغائية انتهى.

و انما عدل المصنف عن هذا التعريف- و قد نقلناه بتمامه عند تعريف البلاغة في الكلام فراجع- (لوجهين: الأول ان التتبع ليس بعلم و لا صادق عليه) اي على العلم، فان العلم من مقولة الانفعال لأنه انفعال النفس، و التتبع من مقولة الفعل، و المقولتان متباينتان فهو مباين للعلم (فلا يصح تعريف شيء من العلوم به) لما ثبت في محله من انه يشترط في المعرف ان يكون مساويا و اجلى، فلا يصح التعريف بالمباين و الأعم و الأخص و المساوى معرفة (الثانى) من الوجهين (انه) اي السكاكى (فسر التراكيب) الذى هو من اجزاء المعرف بالكسر (بتراكيب البلغاء، حيث قال «و اعني بتراكيب الكلام التراكيب الصادرة عمن له فضل تميز و معرفة» و هي) اي التراكيب الصادرة- الخ، (تراكيب البلغاء، و لاخفاء في ان معرفة البليغ من حيث هو بليغ متوقفة على معرفة البلاغة) اذ كل مشتق يتوقف معرفته على معرفة مبدأ اشتقاقه، ففى الحقيقة معرفة التراكيب الواقع في تعريف علم المعاني متوقفة على معرفة البلاغة (و قد عرفها) اي البلاغة (في كتابه) اي المفتاح (بقوله: البلاغة هى بلوغ المتكلم في تأدية المعانى حدا له اختصاص بتوفية خواص التراكيب) اي الاعتبارات المناسبة للحال و المقام كالتأكيد و التقديم و نحوهما (حقها و ايراد انواع التشبيه و المجاز و الكناية على وجهها، فان اراد بالتراكيب) الواقع (في تعريف البلاغة تراكيب البلغاء) الواقع في

تعريف علم المعانى (و هو الظاهر فقد جاء الدور) اذ حاصل التعريفين حينئذ توقف معرفة التراكيب في التعريف الأول على البلاغة، و توقف معرفة البلاغة في التعريف الثاني على التراكيب، و هذا دور واضح، و سيجيىء انه اردا التعريفات (و ان اراد) بالتراكيب الواقع في تعريف البلاغة (غيرها) اي غير تراكيب البلغاء الواقع في تعريف علم المعانى (فلم يبينه) اي لم يبين المراد من التراكيب الذى هو غير تراكيب البلغاء فهو مبهم، فلا يجوز استعماله في التعريف، و يجيء ايضا انه اردأ من بعض التعاريف.

(و اجيب عن) الوجه (الأول: بأنه) اي السكاكى (اراد بالتتبع المعرفة) المسببة عن التتبع اللازمة له (كما صرح به في كتابه) في آخر القسم الثالث، و هذا نصه: و اذ قد تحققت ان علم المعانى و البيان هو معرفة خواص تراكيب الكلام و معرفة صياغات المعانى ليتوصل بها الى توفية الكلام حقها بحسب ما يفى به قوة ذكائك- انتهى.

فيكون مجازا حيث يكون (اطلاقا للملزوم على اللازم) و السبب على المسبب، كاطلاق النار على الحرارة و الغيث على النبات في قولهم «رعينا الغيث»، و انما تسامح في ذلك الاطلاق (تنبيها على انه) اي علم المعانى (معرفة حاصلة من تتبع تراكيب البلغاء، حتى ان معرفة العرب ذلك بحسب السليقة لا يسمى علم المعانى) لأنهم جبلوا على التكلم بالكلام البليغ من غير احتياج الى تتبع و استقراء و تفكر و تدقيق.

(و تعريفات الادباء) بل كافة العلماء حتى المنطقيين الذين هم الأصل و الاساس لأمثال هذا المبحث (مشحونة بالمجاز) و المسامحة، اذا كان فيه فائدة و اشارة الى غرض صحيح كما في المقام.

قال محشى التهذيب في بحث الاستقراء: ان في تعريف المصنف الاستقراء

بالتصفح و التتبع تسامح ظاهر، فان هذا التتبع ليس معلوما تصديقيا موصلا الى مجهول تصديقي، فلا يندرج تحت الحجة. و كأن الباعث على هذه المسامحة هو الاشارة الى ان تسمية هذا القسم من الحجة بالاستقراء ليس على سبيل الارتجال بل على سبيل النقل- انتهى. و اشار الى غرض آخر في تعريف التمثيل فراجع.

(و) الجواب (عن الوجه الثانى): اما اولا فبمنع كون قوله «و هي تراكيب البلغاء» جزء من تفسير التراكيب الواقع في تعريف علم المعانى حتى يجيء الدور، بل هو كلام مستقل مبين لحقيقة الأمر و واقعه، حيث ان المراد بالتراكيب في الحقيقة و الواقع هو تراكيب البلغاء، و التفسير- اي تفسير التراكيب- انما تم بقوله: التراكيب الصادرة عمن له فضل تميز و معرفة، فلا يتوقف معرفة التراكيب على معرفة البلغاء المتوقفة على معرفة البلاغة فلا دور، و هذا نظير ما اشار اليه محشى التهذيب في اوائله بقوله: و قد يطلق الصدق و الحق على نفس المطابقية و المطابقية ايضا- فراجع تفهم.

و اما ثانيا فنقول: (بعد تسليم دلالة كلام السكاكى) يعنى قوله «و هي تراكيب البلغاء» (على انه) تتمة تفسير التراكيب و انه (فهو التراكيب بتراكيب البلغاء) فأجيب حينئذ (بأن المرادبها) اي بالتراكيب الواقعة في تعريف علم المعانى (تراكيب البلغاء الموصوفين بالبلاغة، و) لا دور حينئذ ايضا، اذ (معرفتهم) اي البلغاء (لا تتوقف على معرفة البلاغة بالمعنى) الاصطلاحى (المذكور) في تعريفها (إذ يجوز) اي يمكن لطالب علم المعانى (ان يعرف بحسب عرف الناس) و الاشتهار عندهم (ان امرأ القيس مثلا بليغ فيتتبع خواص تراكيب من غير ان يتصور) اي يعرف ذلك الطالب (المعنى) الاصطلاحى المذكور للبلاغة (كما يمكن) و يجوز (لكل احد من العوام ان

يعرف فقهاء البلد، فيتتبع اقوالهم) بالسماع منهم او بمراجعة كتبهم او ناقلي اقوالهم (من غير ان) يتصور و (يعرف) ذلك العامي (ان الفقه) في الاصطلاح (علم بالأحكام الشرعية الفرعية مكتب من ادلتها التفصيلية، و هو ظاهر).

الى هنا كان الكلام في الوجهين الموجبين لعدول المصنف عن تعريف صاحب المفتاح، و في الجواب عنهما مع تسليم المصنف و المجيب ان المراد بالتراكيب في تعريف البلاغة هو تراكيب البلغاء لا تراكيب كلام نفس المتكلم البالغ حدا له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها.

و لما كان هذا التسليم باطلا عند الشارح قال: (و اقول: لا يفهم من قوله) في تعريف البلاغة («توفية خواص التراكيب حقها» الا ان يكون ذلك المتكلم) البالغ ذلك الحد (بحيث يورد كل تركيب له) لا للبلغاء (في المورد الذى يليق به) اي بالتركيب الذى له لا للبلغاء (و) في (المقام الذى يناسبه بأن يستعمل) ذلك المتكلم كلامه المؤكد (مثلا) نحو (ان زيدا قائم) يستعمل كلامه هذا (فيما اذا كان المخاطب) اي مخاطب ذلك المتكلم (شاكا او منكرا، و) يستعمل كلامه المؤكد بالقسم و اللام نحو (و اللّه انه لقائم فيما اذا كان) مخاطبه (مصرا) على انكاره، بحيث لا يرتدع عن انكاره الا بتأكيد الكلام تأكيدا قويا، و هو القسم باللّه جل جلاله (و) يستعمل كلامه الذى فيه تقديم ما حقه التأخير الذى يفيد الحصر نحو (زيدا ضربت فيما اذا كان) المخاطب (حاكما حكما مشوبا بصواب و خطأ) و هو يريد رد المخاطب الى الصواب، على تفصيل يجيء بيانه في باب القصر.

(لأن خاصية «ان زيدا قائم» ان يكون لنفى شك اورد انكار) و خاصية «و اللّه انه لقائم» رد الانكار مع اصرار فيه (و خاصية «زيدا ضربت» ان يكون لحصر و

تخصيص- الى غير ذلك) من الخواص و الاعتبارات المناسبة التى بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال (فتوفيتها) اي الخواص (حقها ان يورد) المتكلم (التركيب) اي تركيب نفسه لا تركيب البلغاء (في مورده و فيما) اي في مقام (هو) اي التركيب (له) اي للمقام.

(و هذا) اي ايراد التركيب في مورده و فيما هو له (بعينه معنى تطبيق الكلام لمقتضى الحال، فمعنى توفية خواص التراكيب حقها ان يورد) المتكلم (كل كلام) له (موافقا لمقتضى الحال، فالمراد بالتراكيب في تعريف البلاغة تراكيب ذلك المتكلم) نفسه لا تراكيب البلغاء حتى يجيء الدور (كما يفصح عن ذلك) اي عن ان المراد بالتراكيب في تعريف البلاغة تراكيب ذلك المتكلم (قوله «في تأدية المعانى» و كذا) المراد في (قوله «و ايراد انواع التشبيه و المجاز و الكناية على وجهها»، اذ لا معنى له) اي لقوله هذا (الا ان يكون ذلك المتكلم بحيث يورد كل تشبيه و مجاز و كناية كما ينبغي و على ما هو حقه، و ليس المعنى) اي معنى قوله هذا (على انه يورد تشبيهات البلغاء و مجازاتهم) و كناياتهم (على وجهها).

(و هذا) اي الذى قاله الشارح من «اقول لا يفهم» الى هنا و حاصله ان المراد بالتراكيب في تعريف البلاغة تراكيب المتكلم نفسه لا تراكيب البلغاء (في غاية الحسن و نهاية اللطافة) اذ لا دور فيه و لا ابهام، مع كون واقع المعنى ذلك.

اشكال المدرس على الماتن

(و العجب من المصنف و غيره) اي المجيب كيف خفي عليهم هذا المعنى الحسن اللطيف الصحيح المطابق للواقع (مع وضوحه، و كيف ظنوا بالسكاكى) و هو امام فن المعانى و البيان (انه اخذ في تعريف بلاغة المتكلم تراكيب البلغاء فعرف

الشيء بنفسه) و هو دور و الدور من اردأ انواع التعريف، او انه استعمل في التعريف لفظا غير ظاهر الدلالة، و هو كما يجيء خلل لفظى في التعريف (و مفاسد قلة التأمل مما يضيق عن الاحاطة بها نطاق البيان).

قال في شرح المطالع: قد اعتبر في المعرف شرائط اربعة فيختل التعريف باختلال ايها كان، و ذلك بأن لا يساوى المعرف بل يكون اعم فلا يكون مانعا، او اخص فلا يكون جامعا، او يساويه في المعرفة و الجهالة كتعريف احد المتضايفين بالآخر، او يعرف بالأخفى- كما يقال «النار استقس» او بنفسه كما يقال «الحركة نقلة» «الانسان حيوان بشرى» (او بما لا يعرف الا به) اما بمرتبة واحدة و هو دور مصرح كتعريف الشمس بكوكب النهار و النهار بزمان كون الشمس فوق الأفق، او بمراتب فهو دور مضمر كتعريف الأثنين بالزوج الأول و الزوج بالعدد المنقسم بمتساويين و المتساويين بالشيئين للذين لا يفضل احدهما على الآخر و الشيئين بالاثنين.

و كل واحد منها اردأ مما قبله، فتعريف الشيء بغير المساوى ودىء على ما ذكروه، و بالمساوى في المعرفة اردأ لأنه لا يفيد المطلوب، و الاول يفيد تصوره بوجه ما، و بالأخفى اردأ لكونه ابعد عن الافادة، و بنفسه اردأ منه لجواز أن يصير اوضح في بعض لبعض فيفيد تعريفا بخلافه، و الدور المصرح اردأ منه لاشتماله على التعريف بنفسه و زيادة، و الدور المضمر اردأ منه لانه مشتمل على المصرح و زيادة.

هذا كله من جهة المعنى، و اما الخلل من جهة اللفظ فانما يتصور اذا حاول الشخص التعريف لغيره، و ذلك باستعمال ألفاظ غريبة وحشية او مجازية او مشتركة من غير قرينة، و بالجملة ما لا يكون ظاهر الدلالة على المراد بالنسبة الى السامع. انتهى. فليكن هذا على ذكر منك يفيدك في كل تعريف سيما في تعريفات هذا

الكتاب، و اللّه الموفق و المعين.

(ثم الأوضح في تعريف علم المعانى انه «علم يعرف به كيفية تطبيق الكلام العربى لمقتضى الحال»).

و الأحسن من الكل ما قاله ابن خلدون في علم الادب في مقدمة كتابه، و هذا نصه: هذا العلم لا موضوع له ينظر في اثبات عوارضه او نفيها، و انما المقصود منه عند اهل اللسان ثمرته، و هي الاجادة في فنى المنظوم و المنثور على اساليب العرب و مناحيهم، فيجمعون لذلك من كلام العرب ما عساه تحصل بالملكة من شعر عالى الطبقة و سجع متساو في الاجادة و مسائل من اللغة و النحو مبثوثة اثناء ذلك متفرقة يستقرئ منها الناظر في الغالب معظم قوانين العربية، مع ذكر بعض ايام العرب يفهم به ما يقع في اشعارهم منها.

ثم قال في ان اللغة ملكة ما هذا نصه: اعلم ان اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة، اذ هى ملكات في اللسان للعبارة عن المعانى وجودتها و قصورها بحسب تمام الملكة او نقصانها، و ليس ذلك بالنظر الى المفردات و انما هو بالنظر الى التراكيب، فاذا حصلت الملكه التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعانى المقصودة و مراعاة التأليف الذى يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حينئذ الغاية من افادة التكلم مقصوده للسامع، و هذا هو معنى البلاغة- انتهى.

انحصار المقصود من علم المعانى في ثمانية ابواب

(و ينحصر المقصود من علم المعانى في ثمانية ابواب انحصار الكل في اجزائه (كانحصار البيت في الجدران و الباب و السقف، و كانحصار المدرسة على

الحجرات (لا) انحصار (الكلى في جزنياته) كانحصار الحيوان في الانسان و الفرس و الحمار و سائر انواعه، و كانحصار الانسان في زيد و عمرو و بكر و سائر افراده (و الا) اي و ان لم يكن من انحصار الكل في اجزائه بل من انحصار الكلى في جزنياته (لصدق علم المعاني على كل باب) من ابوابه الثمانية، و ليس كذلك، لأن كل باب من الأبواب الثمانية بعض المقصود من علم المعانى، لأن المقصود منه جميع المسائل المذكورة في الابواب الثمانية، و من هنا قالوا: ان الفرق بين الكلى و الكل ان الكلى يحمل على الجزنى و الكل لا يحمل على الجزء، فيقال «الانسان حيوان» و «زيد انسان» و لا يقال «السقف بيت» و لا «الحجرة مدرسة».

(تنبيه) قول الشارح المقصود بدل من الضمير المستتر في «ينحصر» العائد على علم المعانى، لا انه الفاعل حتى يشكل على المصنف بأنهم قالوا- كما في السيوطي- لا يحذف الفاعل اصلا، و انما زاده الشارح لاخراج التعريف و بيان الانحصار و التنبيه الآتى، فانها من العلم و ليست من المقصود منه، و اعادة الضمير في ينحصر الى علم المعانى تدل على ان علم المعانى هو نفس القواعد و المسائل المذكورة في الأبواب الثمانية، و الى ما نبهنا اشار بقوله: (و ظاهر هذا الكلام يشعر بأن العلم عبارة عن نفس القواعد) و المسائل المذكورة في الأبواب الثمانية (على ما مرّ) آنفا من قوله: و يجوز ان يريد بالعلم نفس الأصول و القواعد.

(و) حيننذ (تعريف العلم و بيان الانحصار و التنبيه الآتى خارجة عن المقصود) و ان كان كل واحد من هذه الأمور الثلاثة داخلا في العلم، لتعلق هذه الأمور الثلاثة بعلم المعانى بحيث يعد منه و تدون معه، لكنها ليست من المقصود بالذات، لأن المقصود بالذات من كل علم انما هو القواعد و المسائل المذكورة في ابوابه، او

الملكة التى تحصل من مزاولة تلك القواعد و المسائل او سائر ما ذكر من الاحتمالات الخمسة المتقدمة في اوائل الفن (الأول) من الابواب الثمانية (احوال الاسناد الخبرى، و الثانى احوال المسند اليه، الثالث احوال المسند، الرابع احوال متعلقات الفعل) و شبهه (الخامس القصر) انما لم يقل احوال القصر و كذا ما بعده لأنها في نفسها احوال كما سيشير اليه عنقريب، فلو عبر بالأحوال لزم اضافة الشيء الى نفسه، و هي ممنوعة الا بتأويل اذا ورد كما قال ابن مالك:[١]

و لا يضاف اسم لما به اتحد معنى و اول موهما اذا ورد

و التأويل تكلف زائد غير محتاج اليه- فتأمل.

(السادس الانشاء، السابع الفصل و الوصل، الثامن الايجاز و الاطناب و المساواة) و انما عطف هنا و فيما قبله بالواو المفيدة للجمع اشارة الى انه باب واحد.

(و) لما ادعي في المقام الانحصار و الانحصار لا بد فيه من وجه قال: (انما انحصر فيها) اي في الأبواب الثمانية (لأن الكلام إما خبر او انشاء) و لا ثالث لهما.

قال الغزالى في معيار العلم في فن المنطق: اعلم ان المعانى اذا ركبت حصل منها اصناف كالاستفهام و الالتماس و التمنى و الترجى و التعجب و الخبر، و غرضنا من جملة ذلك الصف الأخير و هو الخبر، لأن مطلبنا البراهين المرشدة الى العلوم، و هي نوع من القياس المركب من المقدمات التي كل مقدمة منها خبر واحد يسمى قضية، و الخبر هو الذي يقال لقائله انه صادق او كاذب فيه بالذات لا بالعرض و به يحصل الاحتراز عن سائر الأقسام. اذ المستفهم عما يعلمه قد يقال له لا تكذب، فانه يعرض به الى التباس الأمر عليه، و كذلك من يقول «يا زيد» و يريد غيره، لأنه يعتقد ان زيدا

---

١ . حاشية الصبان على شرح الاشموني على الفية ابن مالك، ج ٣، ص ١٨٥.

في الدار، فاذا قيل له لا تكذب لم يكن ذلك تكذيبا في النداء بل في خبر اندرج تحت النداء ضمنا- انتهى. و ليكن هذا على ذكر منك لأنه يفيدك في التنبه الآتي ايضا.

و انما انحصر الكلام في الخبر و الانشاء (لأنه) اي الكلام، و قوله (لا محالة) مصدر ميمى بمعنى التحول و الانتقال، و هو اسم لا التبرئة، و خبرها محذوف، و الجملة معترضة بين اسم ان و هو الضمير و خبرها.

و هو (يشتمل) و فائدة الاعتراض- كما يأتي في بحث الاطناب- قد يكون تأكيد ما وقع فيه (على نسبة تامة) يصح السكوت عليها، فخرجت النسبة الناقصة التقييدية نحو «غلام زيد» و التوصيفية نحو «الرجل العادل» (بين الطرفين) اي طرفى الكلام، اي المسند اليه و المسند (قائمة بنفس المتكلم) اي بذهنه، و هذا اشارة الى ان النسبة المفهومة من كلام المتكلم حاصلة في ذهنه، فالنسبة الكلامية و الذهنية متحدان ذاتا متغاير ان اعتبارا، فمن حيث دلالة الكلام عليها يقال لها «نسبة كلامية»، و من حيث حصولها في ذهنه و كونها صورة حاصلة فيه يقال لها «نسبة ذهنية»، فعليه يشمل الكواذب ايضا و لو عمدا، لأن المتكلم الكاذب يتصورها في ذهنه.

و لا يذهب عليك ان اشتمال الكلام على النسبة من اشتمال الكل على الجزء، و ذلك ظاهر.

(و تفسيرها) اي النسبة (بوقوع النسبة و لا وقوعها) اي الحكم بوقوعها او لا وقوعها (او ايقاع النسبة) اي ايقاع نسبة المسند الى المسند اليه، اي ادراك تلك النسبة (و انتزاعها) اي سلب تلك النسبة (خطأ في هذا المقام) اي في مقام تقسيم الكلام الى الخبر و الانشاء (لأنه) اي التفسير بأحد هذين المعنيين (لا يشتمل النسبة الانشائية) لان النسبة الانشائية ليست من احد المعنيين، لأنها تحصل من اللفظ و اللفظ موجد

لها، و من هنا قالوا «الانشاء ايجاد ما لم يجد».

و بعبارة اخرى: المقصود من الانشاء احداث مدلوله، و هو في «اضرب» مثلا طلب الضرب، و في «انكحت» علقة الزوجية و هكذا.

و المقصود بالخبر حكاية معنى حاصل في الخارج بسبب من الأسباب غير اللفظ (فلا يصح التقسيم) اي تقسيم الكلام باعتبار النسبة الى الخبر و الانشاء، و انما لم يصح التقسيم حينئذ لانعدام النسبة بالمعنيين المذكورين في الانشاء.

و الحاصل ان النسبة الانشائية ليست فيها الوقوع و اللاقوع- اي الحكم بثبوت المسند للمسند اليه و الحكم بعدمه- و لا الايقاع و الانتزاع اي الاعتقاد و عدمه، اي ادراك ان النسبة مطابقة للواقع و ادراك انها غير مطابقة، لأن هذا لا يتأتى الا في النسبة الخبرية، اذ فيها يمكن حكاية معنى حاصل فى الخارج بسبب غير اللفظ، و اما النسبة الانشائية فلا سبب و لا محصل له الا نفس اللفظ، اي الكلام الانشاء (بل) المراد من (النسبة ههنا هو تعلق احد جزئى الكلام بالآخر بحيث يصح السكوت عليه، سواء كان ايجابا) نحو «زيد قام و عمر و قعد» (او سلبا) نحو «ما قام زيد» (او غيرهما) اي غير الايجاب و السلب (مما في الانشائيات) نحو «هل قام زيد» و «انكحت» و نحوهما، و هذا المعنى من النسبة موجود في كل كلام خبريا كان او انشائيا. فيصح التقسيم.

هذا ما يقتضيه ظاهر العبارة من الشرح بطريق الاجمال، و ان اردت التفصيل بحيث تطلع على حقيقة الحال بحيث يرتفع من المقام الابهام و الاجمال فاستمع لما يتلى عليك من الأقوال و التوفيق من اللّه العزيز المتعال:

شرائط عقلية اللفظية عند صاحب المطالع

قال في شرح المطالع: ان القضية لا تحصل في العقل الا اذا حصلت اربعة اشياء:

مفهوم الموضوع كزيد، و مفهوم المحمول كالكاتب، و لا شك انه من حيث المفهوم ممكن النسبة الى امور كثيرة، فلا بد من تعقل نسبة ثبوتية بينه و بين زيد، و الرابع وقوع تلك النسبة او لا وقوعها، فما لم يحصل في العقل ان تلك النسبة واقعة او ليست بواقعة لم تحصل ماهية القضية، و لو تصور مفهوما الموضوع و المحمول و لم تتصور النسبة بينهما امتنع تحقق الحكم، فلا تحصل ماهية القضية ايضا، و ان كان ربما (يحصل النسبة بدون الحكم) كما للمتشككين و المتوهمين، فكل من الأمور الاربعة اذا ارتفعت ارتفعت ماهية القضية لا وجودها فقط، فهى اجزاء لها لكنها في القضية السالبة خمسة، اذ اللاوقوع عند التفصيل شيئان (الوقوع و رفعه) فالنسبة التى هي جزء القضية هي التى ورد عليها الايجاب و السلب، ثم اذا حصل الحكم حدث لزيد مثلا صفة- اعنى انه موضوع- و للكاتب صفة اخرى و هي انه محمول، فالموضوعية و المحمولية انما يتحققان بعد تحقق الحكم، اذ لا معنى للموضوع الا كونه محكوما عليه و لا معنى للمحمول الا كونه محكوما به، و ما لم يتحقق الحكم لم يصر احدهما محكوما عليه و الآخر محكوما به، فكل من النسبتين ليس بمتقدم على الحكم و النسبة التى هى جزء القضية متقدم عليه، فلا يكون احداهما نسبة هى جزء القضية.

نعم اذا تحقق الحكم يعرض لتلك النسبة انها نسبة المحمول الى الموضوع، فان النسبة التى هى مورد الايجاب و السلب هى نسبة الكاتب الى زيد لا نسبة زيد الى الكاتب، و لذلك قيل «ان الجهة عارضة لها» لا بمعنى ان الجهة عارضة للمحمولية بل لما صدقت هي عليها و تحققت قبلها بمرتبتين، فحقق هذا الموضع على هذا النسق وامح عن لوح ذهنك ما يقولون و يزخرفون، فلا شبهة بعد شروق الحق المبين- انتهى.

فظهر من هذا الكلام ان مقام تفسير النسبة بالوقوع و اللاوقوع انما هو تعداد اجـزاء القضية و الكلام، و ظهر ايضا انهما الجزء الرابع و الأخير للكـلام و القـضية، فـاحفظ هذا و كن من الشاكرين.

و اما مقام الايقاع و الانتزاع فقال بعض ارباب الحواشي في المـسألة الثلاثـين مـن الشوارق على قول الشارح «و لما كان الحكم هو ايقاع الذهن نسبة بين الشيئين» الخ، ما هذا نصه: اعلم ان الحكم الذى هـو الايقـاع انمـا هـو العلـم المتحـصل بالاذعـان تحصل الجنس بفصله، و هو المستعمل عند تقسيم العلم الى التـصور و التـصديق، و الحكم الذى هو الحكاية من النسبة الخارجية هـو النـسبة المتعلقـة للاذعـان بالفعـل المسماة بالنسبة الحكمية، و الحكم بهذا المعنى هو المستعمل عنـدهم فـي مباحـث القضايا، و هو الذى يسمونه صورة القضية، و من اجل اخذ تعلق الاذعان بالنـسبة فـي مفهومه بالفعل قالوا بأن المقدم و التالى في القضية الشرطية قضيتان بالقوة لا بالفعـل لعدم صورة القضية فيها- انتهي.

و اما النسبة بالمعنى الذى فسرها التفتازانى انى به- اعنى نسبة تامـة بـين الطـرفين قائمة بنفس المتكلم- فهو الذى اشار اليه في شرح المطالع في بحث دلالـة اللفـظ، و هذا نصه: ان اللفظ المركب كمـا انـه مـشتمل علـى اجـزاء ماديـة كلفظـى الانـسان و الكاتب في قولنا «الانسان كاتب» و جزء صـوري و هـو الهيئـة الحاصـلة مـن تـأليف احدهما بالآخر، كذلك معنـاه مـشتمل علـى اجـزاء ماديـة كمعنـى الانـسان و معنـى الكاتب و جزء صوري و هو نسبة احدهما الى الآخر، فكما ان اجزاء الماديـة اللفظيـة موضوعة بأزاء المادية المعنوية كذلك الهيئـة التركيبيـة اللفظيـة موضـوعة بـأزاء الهيئـة التركيبية المعنوية، غاية ما في الباب انها ليست موضـوعة بالـشخص لكنهـا موضـوعة

بالنوع، و لذلك تختلف هيئآت التراكيب بحسب اختلاف اللغات- انتهى.

فظهران المراد بالنسبة ههنا هو الهيئة التركيبة، اي نسبة احدهما الى الآخر، و هذه النسبة امر معنوي قائم بنفس المتكلم، و لذا قال «بل النسبة ههنا هو تعلق احد جزئى الكلام بالآخر بحيث يصح السكوت عليه سواء كان ايجابا او سلبا او غيرهما مما في الانشائيات و الانشاء» كما في شرح المطالع، إما ان يدل على طلب الفعل دلالة اولية- اي اولا و بالذات- اولا، فان دل و كان مع الاستعلاء فهو امر ان كان الفعل المطلوب غير كف و نهى ان كان كفا، و الا فهو مع التساوي إلتماس، و مع الخضوع سؤال و دعاء. و انما قيد الدلالة بالأولية لتخرج الأخبار الدالة على طلب الفعل، فان قولنا «اطلب منك الفعل» لا يدل بالذات على طلب الفعل بل على الاخبار بطلب الفعل و الاخبار بطلب الفعل يدل على طلب الفعل، فدلالته على طلب الفعل بواسطة الاخبار به لا بالذات.

و ان لم يدل على طلب الفعل دلالة اولية فهو التنبيه، و يندرج فيه التمنى و الترجى و القسم و النداء و الاستفهام و التعجب، و الألفاظ التي تستعمل في العقود و الايقاعات و افعال المدح و الذم و صيغ التعجب و افعال المقاربة، على تأمل في بعضها، و سيأتى لذلك مزيد توضيح في اول بحث الانشاء ان ساعدنا توفيق من اللّه تعالى لشرح ذلك.

(فالكلام ان كان لنسبته خارج) اي نسبة خارجية حاصلة في الواقع و نفس الأمر، مع قطع النظر عما يفهم من الكلام، كما في نحو «زيد قائم» فان ثبوت القيام لزيد يقال له نسبة كلامية باعتبار فهمه من الكلام، و ذهنية باعتبار حصوله و ارتسامه في الذهن، و خارجية باعتبار الحصول في الواقع و نفس الأمر، و سيأتى معنى نفس الأمر

عنقريب، فالخارجية لا بد منها، سواء كان هناك الاخريين ام لا، اي سواء كان هناك كلامية تحكيها ام لا، و سواء ارتسم في ذهن احد ام لا، لأنه لا بد في الواقع و نفس الأمر ان يكون زيد قائما او غير قائم، و انما سميت خارجية لوقوعها في الخارج و نفس الامر.

(في احد الأزمنة الثلاثة) اي الماضي و الحال و الاستقبال، فالمعتبر ثبوت النسبة الخارجية في احد هذه الأزمنة الثلاثة على حسب اعتبار النسبة الكلامية، فان كانت ماضوية اعتبر ثبوت الخارجية في الماضى، و ان كانت حالية اعتبر ثبوتها في الحال، و ان كانت استقبالية اعتبر ثبوتها في الاستقبال.

و الحاصل ان النسبة الخارجية تعتبر بحسب اعتبار النسبة الكلامية (اي تكون بين الطرفين) اي المسند اليه و المسند (في الخارج نسبة ثبوتية) كقولنا «محمّد خاتم النبيين» (او سلبية) كقولنا «ان اللّه لا يظلم احدا» (تطابقه- اي تطابق تلك النسبة الكلامية (ذلك الخارج- بأن تكونا ثبوتيين) كالمثال الاول (او سلبيين) كالمثال الثاني (او لا تطابقه بأن يكون احدهما ثبوتيا و الآخر سلبيا) سواء كانت الكلامية ثبوتية و ما في الخارج سلبيا كقول النصارى ﴿الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾[1] و كقول اليهود ﴿عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ﴾[2] او العكس كقول اللاتي قلن في يوسف ﴿ما هذا بَشَراً﴾[3] (فخبر، اي فالكلام خبر، و الا اي و ان لم يكن لنسبته) اي الكلام (خارج كذلك) اي تطابقه او لا تطابقه

---

۱. التوبه/ ۳۰.

۲. التوبه/ ۳۰.

۳. يوسف/ ۳۱.

(فانشاء) اي فالكلام انشاء، لانه كما تقدم ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود، فليس لمعناه خارج موجود بغير لفظه حتى تطابقه النسبة الكلامية او لا تطابقه.

و بعبارة اخرى: اذا قلت «اضرب زيدا» فنسبته المفهومة من هذا الكلام طلبك الضرب من المخاطب، و لا شك ان هذا المعنى لا يحصل الا بنفس هذا اللفظ و الكلام، و لم يقصد بهذا اللفظ و الكلام حكاية معنى خر حاصل بغير هذا اللفظ حتى يطابقه او لا يطابقه- فتأمل جيداً آحتى تعرف.

(و سيزداد هذا وضوحا في اول التنبيه) الآتى بعيد ذلك، مع بيان ان المراد بالوقوع و اللاوقوع هو الحكم و بيان ان لهما اعتبار ان فانتظر.

فثبت ان الكلام إما خبر او انشاء، و لما كان للانشاء من حيث هو انشاء احكام خاصة جعل له بابا مستقلا (و الخبر لا بد له من مسند و مسند اليه و اسناد) فجعل لكل واحد من هذه الثلاثة ايضا بابا مستقلا (و المسند قد يكون له متعلقات) كالمفاعيل الخمسة و سائر المعمولات، و ذلك (اذا كان) المسند (فعلا او في معناه كالمصدر و اسمي الفاعل و المفعول و الظرف و نحو ذلك) كالصفة المشبهة و صيغ المبالغة و افعل التفضيل و ما يؤل بالمشتق، نحو «هذا زيد راكبا» فجعل لمتعلقات المسند ايضا بابا مستقلاً.

(و) لكن (هذا) اي كون الخبر لا بد له من الأمور الثلاثة المذكورة و كون المسند له المتعلقات المتقدمة (لا جهة لتخصيصه بالخبر، لأن الانشاء ايضا لا بد له مما ذكره) اي المسند و المسند اليه و الاسناد (و) كذلك (قد يكون لمسنده) اي لمسند الانشاء (ايضا متعلقات) ضرورة ان لمسنده ايضا معمولات كالمفاعيل الخمسة و الحال و نحوها.

و اجيب عن ذلك بأن غالب لطائف احوال هذه الأمور الاربعة المذكورة في ابوابها الاربعة انما هو في الخبر، فخص بذكرها فيه- اي في الخبر- و ما يوجد في الانشاء من الاعتبارات الرجعه لهذه الامور الاربعة يستفاد من ذكرها في الخبر. و قد يجاب ايضا: بأنه و ان كان الانشاء لا بد له مما ذكر لكنه خص الخبر بما ذكر، لكونه- كما يأتى في اول الباب الاول- اعظم شأنا و اعم فائدة، لأنه هو الذى يتصور بالصور الكثيرة- الى اخر ما ذكر هناك فراجع.

بيان عبدالقاهر

قال في دلائل الاعجاز: و جملة الأمر ان الخبر و جميع الكلام معان ينشئها الانسان في نفسه و يصرفها في فكره و يناجى بها قلبه و يراجع فيها عقله، و توصف بأنها مقاصد و اغراض، و اعظمها شأنا الخبر، فهو الذى يتصور بالصور الكثيرة و تقع فيه الصناعات العجيبة، و فيه يكون في الامر الاعم المزايا التى بها يقع التفاضل في الفصاحة- انتهى.[١]

(و كل من الاسناد) بين المسند و المسند اليه (و التعلق) بين المسند اذا كان فعلا او في معناه و بين المتعلقات (إما بقصر) نحو «ما زيد الا قائم» و نحو «ما ضربت الا زيد» (او بغير قصر) نحو «زيد قائم» و نحو «ضربت زيدا» فجعل للقصر و ادواته و طرقه بابا مستقلا (و كل جملة قرنت بأخرى اما معطوفة عليها) اي على الاخرى، و هذا العطف يسمى بالوصل (او غير معطوفة) و هذا يسمى بالفصل، فجعل لهذين بابا اخر يبينهما.

---

١ . دلائل الاعجاز، ص ٧٢.

(و الكلام البليغ إما زائد على اصل المراد لفائدة) و هذا يسمى بالاطناب (احترز به) اي بتقييد الزائد بكونه لفائدة (عن التطويل على ما يجيء) في اوائل الباب الثامن، و هذا نصه: و احترز بفائدة عن التطويل، و هو ان يكون اللفظ زائدا على اصل المراد لا لفائدة و لا يكون اللفظ الزائد متعينا- الى ان قال- و عن الحشو المفسد، اي و احترز بفائدة عن الحشو ايضا، و هو الزيادة لا لفائدة بحيث يكون الزائد متعينا، و هو قسمان لأن ذلك الزائد إما ان يكون مفسدا للمعنى او لا يكون، فالحشو المفسد كالندى في قوله:[1]

و لا فضل فيها للشجاعة و الندى   و صبر الفتى لو لا لقاء شعوب

و غير المفسد كقوله:[2]

فاعلم علم اليوم و الامس قبله   و لكننى عن علم ما في غد عمى

انتهى باختصار (و) لكن (لا حاجة اليه) اي الى هذا التقييد (بعد تقييد الكلام بالبليغ، لأن ما لا فائدة فيه لا يكون مقتضى الحال، فالزائد لا لفائدة لا يكون بليغا) فالتطويل و الحشو بقسميه خارجان بقيد البليغ، فلا حاجة الى تقييد الزائد بفائدة لاخراجهما (او غير زائد) على اصل المراد، و هذا إما بأن لا يكون ناقصا عنه و هو المسمى بالمساواة، او بأن يكون ناقصا عنه و هو المسمى بالايجاز، فلا بد من باب آخر يبين فيها هذه الثلاثة، فجعل لها بابا و هو الباب الثامن.

(هذا) الذى ذكر من قوله «لأن الكلام» الى قوله «او غير زائد» و كان الغرض منه بيان وجه حصر علم المعانى في الابواب الثمانية المتقدمة (كله ظاهر) من حيث

---

١. الاطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ج ١، ص ٦٦.

٢. خزانة الادب، ج ٣، ص ٣٤.

التعداد (لكن لا طائل تحته).

قال في مجمع البحرين: هذا امر لا طائل فيه اذا لم يكن فيه غناء و مزية. و قال في المصباح: هو غير طائل اذا كان حقيرا.

فحاصل معنى العبارة ان هذا الذى ذكر في بيان وجه الحصر لا ثمرة فيه، لأنه لا يثبت المدعى، اذ المدعى في المقام الحصر المذكور، و هذا لا يثبته و لا يبين وجهه (لأن جميع ما ذكر من القصر و الوصل و الفصل و الايجاز و مقابليه) اي الاطناب و المساواة (انما هي) إما (من احوال الجملة) فقط و هو الوصل و الفصل (او) من احوال المفرد فقط، اي (المسند اليه او المسند) او متعلقات المسند، و هذا القسم من الأحوال هو القصر، او مشترك بينهما- اي بين الجملة و المفرد- و هذا القسم من الأحوال هو الايجاز و مقابلاه، و اذا كانت هذه الأمور كذلك فالمناسب للقسم الاول- اعنى الوصل و الفصل- ان يذكر في الباب الأول اعنى باب الاسناد، كالتأكيد و الحقيقة و المجاز العقليين لا ان يخصهما بباب مستقل، و المناسب للقسم الثانى ان يذكر في كل من باب المسند اليه و المسند و المتعلقات كالتقديم و التأخير و التعريف و التنكير و نحوهما لا ان يخصه بباب مستقل، و المناسب للقسم الثالث- اعنى الايجاز و مقابليه- ان يذكر في كل من باب الاسناد و المسند اليه و المسند، لأنه قد يتعلق بالجملة و قد يتعلق بالمفرد- اعنى المسند اليه و المسند- لا ان يخصه بباب مستقل.

و حاصل الكلام في المقام ان إفراد شيء عن نظائره و جعله بابا مستقلا. و عدم ذكره معها يحتاج الى وجه مناسب لذلك حتى يصير دليلا على الحصر، و لا يكفى فيه مجرد التعداد بلا بيان وجه مناسب لذلك.

(فالذى يهمه) اي المصنف (ان يبين سبب افراد هذه الأحوال) عن نظائرها (و جعل كل واحد منها بابا برأسه) اي بابا مستقلا (و الا) اي و ان لم يهم بيان سبب الافراد و كان التعداد المجرد كافيا في وجه الحصر (فنقول: كل من المسند اليه و المسند مقدم او مؤخر معرف او منكر الى غير ذلك من الأحوال) المذكورة في بابيهما و في سائر ابواب هذا العلم (فلم لم يجعل كل واحد من هذه الأحوال بابا على حدة) اي مستقلا حتى تصير الابواب ازيد من الثمانية، فظهر ان كلام المصنف فاسد في نظر اهل الفن لقصوره عن افادة ما يهمه.

(و من رام) اي قصد (تقرير هذا) الحصر و اثباته و بيان وجهه (بالترديد بين النفى و الاثبات) الذى يسمى بالحصر العقلى (ففساد كلامه اكثر) من فساد كلام المصنف (و اظهر) أما الفساد لأن الترديد بين النفى و الاثبات انما يصح فيما لا يحتمل غيرهما، و المقام ليس كذلك فانه يحتمل ان يكون شيئا آخر غير ما جعل له بابا مستقلا كالتقديم و التأخير و نحوهما مما يمكن ان يجعل له ايضا بابا مستقلا من دون بيان وجه مناسب لذلك، و اما الظهور فلانه يمكن ان يجاب عن الفساد المنسوب الى كلام المصنف بأن بيان سبب الافراد و وجه الحصر كما اشار اليه الفاضل المحشى وظيفة الشارح، و ليس على المصنف الا الاشارة الى المسائل اجمالا، او يجاب بأن كلام المصنف لم يكن فاسدا بل كان قاصرا عن اداء المقصود، و الى ذلك يشير بقوله: (فالأقرب) دون فالصواب (ان يقال) في بيان سبب الافراد و وجه الحصر: ان (اللفظ إما جملة او مفرد، فأحوال الجملة) مطلقا خبرية كانت او انشائية، و يأتى وجه هذا الاطلاق عنقريب (هي الباب الأول) الذى سموه باب الاسناد، فعليه تقييد الاسناد بالخبرى لا وجه له (و المفرد إما عمدة) اي احد ركنى الكلام (او فضلة) متعلقة

بالمسند اليه او المسند (و العمدة إما مسند اليه) اي الفاعل او المبتدأ (او مسند) اي الفعل او الخبر (فجعل احوال هذه الثلاثة) اي المسند اليه و المسند و الفضلة (ابوابا ثلاثة) فجعل المسند اليه بابا ثانيا، و احوال المسند بابا ثالثا، و احوال المتعلقات التى هي الفضلة بابا رابعا) و وجه افرادها ما اشار اليه بقوله: (تمييزا بين الفضلة و العمدة) و بين (المسند اليه و المسند) لأن كل واحد منها يغاير الاخر.

(ثم لما كان) بعض (من هذه الاحوال) الراجعة الى كل واحد من هذه الثلاثة (ماله مزيد غموض) اي خفاء (و كثرة ابحاث و تعدد طرق و هو القصر افرد) و جعل (بابا خامسا، و كذا) بعض (من احوال الجملة ماله مزيد شرف و لهم) اي لعلماء هذا الفن (به) اي بهذا البعض من الاحوال (زيادة اهتمام) اي عزم قوى (و هو الفصل و الوصل) و لذلك افرد (فجعل بابا سادسا) لشرافته و زيادة الاهتمام به (و الا) اي و ان لم يكن افراده و جعله بابا مستقلا لما ذكر (فهو) كالتأكيد و الحقيقة و المجاز العقليين (من احوال الجملة) فالمناسب له حينئذ ان يذكر في باب الاسناد لا ان يفرد و يجعل بابا مستقلا.

الى هنا كان الكلام في الاحوال المختصة إما بالمفرد او الجملة (و لما كان) بعض (من الاحوال لا يختص مفردا و لا جملة بل يجرى فيهما) اي في المفرد و الجملة (و كان له) اي لهذا البعض (شيوع و تفاريع كثيرة) و هو الايجاز و مقابليه (جعل بابا سابعا) الأولى ان يقول فيه ثامنا و في الفصل و الوصل سابعا، و الوجه في ذلك ظاهر فتأمل.

(و) كيف كان فليعلم ان (هذه) الأحوال المتقدمة (كلها احوال يشترك فيها الخبر و الانشاء، و لما كان هنا ابحاث راجعة الى الانشاء خاصة جعل

الانشاء بابا ثامنا) الأولى ان يقول سادسا- فتأمل. و كيف كان (فانحصر) المقصود من علم المعانى (في ثمانية ابواب).

و اما قوله (تنبيه) فهو إما خبر لمبتدأ محذوف، اي هذا تنبيه، او مبتدأ لخبر محذوف، اي ههنا تنبيه، او مفعول و ان لم يساعده رسم الخط و العامل فيه فعل محذوف- فتأمل.

ثم اعلم ان التنبيه في اللغة الايقاظ من النوم و الايقاف على الشيء، و في الاصطلاح اسم لكلام مفصل لا حق اشير الى مضمونه سابقا بطريق الاجمال، و الى هذا المعنى الاصطلاحى يرمز بقوله: (و سم هذا البحث) الآتى، اي اعلمه (بالتنبيه) اي جعله ذا علامة به (لأنه قد سبق منه) اي من هذا البحث (ذكر ما في قوله) اي المصنف (تطابقه او لا تطابقه) لأنه يدل اجمالا على البحث الآتى في قوله «صدق الخبر مطابقته» الخ (و قد علم) فيما سبق (ان الخبر كلام يكون لنسبته خارج في احد الأزمنة الثلاثة) اي الماضى و الحال و الاستقبال (تطابقه) اي تطابق النسبة الكلامية المفهومة منه الخارج (او لا تطابقه).

قال بعض المحققين: ان المراد بالنسبة الكلامية ههنا ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه و انتفاؤه عنه، و هى المعبر عنها في كلامهم بالوقوع و اللاوقوع تارة و بالحكم تارة اخرى، و ليس المراد به الايقاع و الانتزاع، و سيأتى في كلام الشارح- اي في قوله «بيان ذلك» الخ- ايضا ايماء الى ذلك، و لعل الوجه في ذلك المقصود ههنا تقسيم الكلام باعتبار نسبته الى الصادق و الكاذب لا الى الخبر و الانشاء كما في تعداد الابواب- فتأمل جيداً.

و اما المراد من الخارج فهو في المقامين واحد، و هو الخارج عن مدلول اللفظ و

ان كان في الذهن، و انما قلنا ذلك ليدخل مثل علمت و ظننت و شككت، و ليس المراد ثبوته في جملة الأعيان الخارجية، فليكن هذا على ذكر منك يفيدك عنقريب.

(فالخبر على هذا) اي على قوله «و قد علم» الخ (بمعنى الكلام المخبر به كما) هو بهذا المعنى (في قولهم «الخبر هو الكلام المحتمل للصدق و الكذب»، و قد يقال) عندهم الخبر، و هو (بمعنى الاخبار) اي بمعنى المصدر من باب الأفعال (كما) هو كذلك (في قولهم «الصدق هو الخبر عن الشيء) اي الاخبار عن الشىء (على ما) اي على الواقع الذى (هو) اي الشيء (به) اي بذلك الواقع، و كذلك في قولهم الكذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به.

و بعبارة اخرى: الصدق هو الاخبار عن الشىء على الواقع الذى ذلك الشيء عليه، بأن يكون المتكلم بحيث يكون اخباره على طبق الواقع، فالصدق حينئذ راجع الى المتكلم و ان كان يلزم منه على بعض الوجوه و الأقوال الثلاثة الآتية رجوعه الى كلامه ايضا و هذا نظير ما يقولون: ان العكس قد يكون بمعنى الكلام المنعكس، و قد يكون بمعناه المصدرى، كما صرح به محشى التهذيب- فراجع.

فتحصل مما ذكر ان الخبر الذى هو معرف- بفتح الراء- في التعريف الاول غير الخبر الذى هو معرف- بكسر الراء- في التعريف الثانى، اي في تعريف الصدق، اذ الأول بمعنى الكلام و الثانى بمعنى المصدر، اي الاخبار بكسر الهمزة (بدليل تعديته) اي تعدية الخبر الذى هو معرف- بكسر الراء- في تعريف الصدق (بعن، فلادور) في التعريفين، اذ منشأ توهم الدور فيهما اتحاد معنى الخبرين الواقعين فيهما، و قد تبين التغاير. هذا دفع للدور المتوهم في التعريفين نظرا الى توهم اتحاد معنى الخبرين، و لما كان في المقام ايضاً توهم دور آخر نظرا الى توهم اتحاد معنى الصدق و الكذب

فيهما- و بعبارة اخرى: قد اخذ الخبر في تعريف الصدق و الكذب و اخذ في تعريف الخبر الصدق و الكذب و هذا دور- اشار الى دفعه بقوله: (و ايضا الصدق و الكذب يوصف بهما الكلام) تارة (و المتكلم) تارة اخرى (و المذكور في تعريف الخبر) اي الصدق و الكذب المذكورين في تعريف الخبر (صفة الكلام بمعنى مطابقة نسبته للواقع) اذا كان صادقا (و عدمها) اي عدم مطابقة نسبته للواقع اذا كان كاذبا (و) الصدق و الكذب اللذان عرفا بقولهم: (الخبر عن الشيء بأنه كذا تعريف لما هو صفة للمتكلم، فلا دور) في التعريفين ايضا بالنسبة الى الصدق و الكذب، لتغاير موصوفيهما فيهما المستلزم لتغاير معناهما فيهما و لو بالاضافة و الاعتبار فتدبر جيداً.

(و) اعلم انهم اي العلماء (اتفقوا على انحصار الخبر في الصدق و الكذب) فلا واسطة بينهما عندهم (خلافا للجاحظ) فانه قائل بالواسطة، و يأتى مذهبه في آخر المبحث.

(ثم اختلف القائلون بالانحصار) و منهم النظام (في تفسيرهما) اي الصدق و الكذب (فذهب الجمهور الى ما ذكره المصنف بقوله «صدق الخبر مطابقته» اي مطابقة حكمه، فان رجوع الصدق و الكذب الى الحكم اولا و بالذات و الى الخبر ثانيا و بالواسطة).

و بعبارة اخرى: فان الخبر عبارة عن اللفظ، و هو لا يوصف بالمطابقة للخارج حقيقة و لا بعدمها، و انما الذى يوصف بهما هو النسبة التى في الكلام المفهومة منه، اعنى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه و انتفاءه عنه، و قد تقدم انها هي المعبر عنها بالحكم و بالوقوع و اللاوقوع لا الايقاع و الانتزاع، و ذلك بقرينة تقسيمه الى الصادق و الكاذب.

هذا، و لكن يأتى عن الشوارق عند بيان نفس الامر ان الحكم هو الايقاع فانتظر (للواقع) فقط (و هو الخارج الذى يكون لنسبة الكلام الخبرى) و قد تقدم ان المراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ، و ان كان في الذهن ليدخل فيه ما لا تحقق له الا في الذهن كما في علمت و ظننت و شككت و نحوها من الافعال القلبية الباطنية الجوانحية من نحو حسدت و غضبت و فرحت و نحوها فتبصر (و كذبه) اي الخبر (عدمها، اي عدم مطابقته) اي عدم مطابقة حكمه (للواقع).

قال في المفتاح: مرجع كونه صدقا او كذبا عند الجمهور الى مطابقته ذلك الحكم للواقع او غير مطابقته له، و هو المتعارف بين الجمهور و عليه التعويل- انتهى.

و استدل عليه بعض المحققين بالتبادر و بالاجماع على ان اليهودى او كافر آخر اذا قال «الاسلام حق» يحكم بصدقه، و اذا قال خلافه يحكم بكذبه. و لكن لا يذهب عليك ما في هذا الاستدلال من المصادرة ان قلنا بأن النظام و الجاحظ من الذين يعتبر عدم مخالفتهم في تحقق الاجماع على هذين الحكمين- فتأمل جيداً.

(بيان ذلك) اي بيان ان صدق الخبر و كذبه عبارة مما ذكر:

(ان الكلام الذى دل على وقوع نسبة بين شيئين) اي المحكوم عليه و المحكوم به (إما بالثبوت بأن هذا) اي زيد مثلا (ذاك) اي قائم مثلا، بأن يقال «زيد قائم» (او بالنفى بأن هذا ليس ذاك) بأن يقال «ليس زيد قائما» (فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة) المفهومة من الكلام (لا بد و ان يكون بينهما) اي بين الشيئين (في الخارج) ايضا (نسبة ثبوتية او سلبية لأنه) اي الشأن (اما يكون) في الخارج (هذا) اي زيد في المثالين ممثلا (ذاك) اي قائما مثلا (او لم يكن) هذا ذاك، اي لم يكن زيد قائما مثلا (فمطابقة هذه النسبة الحاصلة في الذهن المفهومة من الكلام لتلك النسبة

الواقعة الخارجة) عن مدلول اللفظ (بأن تكونا) اي النسبة الكلامية و النسبة الخارجية (ثبوتيتين) كقولنا «محمّد خاتم النبيين» و نحوه (او سلبيتين) كقولنا «لا شريك للّه تعالىٰ» و نحوه (صدق) فى الصورتين (و عدمها) اي عدم مطابقة هذه النسبة الحاصله في الذهن المفهومة من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجة عن مدلول اللفظ (كذب) و ذلك كقول النصارى ﴿الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾[1] و كقول نساء مصر ﴿ما هذا بَشَراً﴾[2] (و هذا معنى مطابقة الكلام للواقع و الخارج و ما في نفس الامر).

قال في الشوارق في المسألة الثلاثين: و اما نفس الأمر فمعناه نفس الشىء فى حد ذاته، على ان يكون المراد بالأمر هو الشيء نفسه، فمعنى كون الشىء موجودا في نفس الأمر هو كونه موجودا في حد ذاته، و المراد من كونه موجودا في حد ذاته هو كونه موجودا مع قطع النظر عن فرض الفارض و اعتبار المعتبر، سواء كان ذلك الوجود في الخارج او في الذهن- الى ان قال- و لما كان الحكم هو ايقاع الذهن نسبة بين الشيئين هي اتحادهما في الوجود على ما هو المراد من الحمل كما سيأتى، سواء كان الوجود ذهنيا او خارجيا، فهو- اعنى الحكم- حكاية و اخبار عن نسبة واقعية هي المحكى عنها، و هي خارجة لا محالة عن الحكاية، سواء كانت خارجية او ذهنية، و هذا هو المراد من قولهم «ان الصدق مطلقا هو مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية» و الا فالنسبة مطلقا ليست الا ذهنية، فهذه النسبة الخارجية بهذا المعنى «اى بمعنى الخارجة عن الحكاية» منقسمة الى النسبة الخارجية و النسبة الذهنية-

---

١. التوبه/ ٣٠.

٢. يوسف/ ٣١.

انتهى محل الحاجة من كلامه.

و اوضح من ذلك ما قاله صاحب التعليقة على قول صاحب المنظومة:[١]

الحكم ان في خارجية صدق مثل الحقيقية للعين انطبق

و حقة من نسبة حكمية طبق لنفس الامر في الذهنية

و هذا نصه: فكلمة «النفس» في الأمر بمعنى الذات، و كلمة «الأمر» بمعنى الشيء، فنفس الأمر بمعنى ذات الشيء، و اطلاق النفس على الذات و الأمر على الشيء كلاهما شايع مستفيض، كما في مثل «جاءنى زيد نفسه» اي ذاته، و قد جعل الشيء من احد معانى او احد معنيي الأمر حسبما حقق في الأصول- ككفاية الاصول للفاضل الهروى- فصدق القضية الذهنية حينئذ بمطابقتها مع نفسها.

فان قلت: المطابقة يجب ان تكون بين اثنين حتى يكون احدهما مطابقا و الآخر مطابقا بالكسر في الاول و الفتح في الثانى، و النسبة الحكمية في القضية الذهنية شيء واحد، و هي ان كانت مطابقا بالكسر فليس لها مطابقا بالفتح، و ان كانت مطابقا بالفتح فليس لها مطابق بالكسر، فكيف يتصور مطابقة الشيء مع نفسه؟

قلت: يكفى في تحقق المطابقة مغايرة المطابق و المطابق بالاعتبار، و لا يتوقف على المغايرة الحقيقية، فالنسبة الحكمية من حيث هى متعلقة للاذعان شيء، و من حيث هى هى مع قطع النظر عن كونها متعلقة للاذعان شيء آخر، فهى بالاعتبار الأول مطابق بالكسر و بالاعتبار الثانى مطابق بالفتح، فللنسبة التي في الانسان حيوان حالتان: احداهما باعتبار حيوانية الانسان واقعا مع قطع النظر عن فرض الحيوانية له عن فارض او تصديق مصدق حيوانيته بل من حيث نفسه و لو لم يكن فارض و مصدق

---

[١] . شرح المنظومة، ج ٣، ص ٢١٣.

بأنه حيوان، و الحالة الاخرى حالة حيوانية من حيث كونها متصورة و متعلقة للاذعان، فصدق تلك النسبة باعتبار الحالة الثانية باعتبار مطابقتها مع نفسها باعتبار الحالة الأولى في مقابل «الانسان جماد» حيث ان النسبة فيه متمحض بغرض الفارض، و مع قطع النظر عن فرضه لا واقعية لها اصلا، و ما في الواقع سلب الجمادية عنه لا ثبوتها له- انتهى.

(و اذا قلت: ابيع واردت به الاخبار) عن البيع (الحالى) او البيع الاستقبالى، او قلت بعت واردت به الاخبار عن البيع الماضوي (فلا بد له) اي لكل واحد من هذه الاقوال الثلاثة، اي لصدقه (من وقوع بيع خارج حاصل بغير هذا اللفظ) الذى قلته (بقصد مطابقته) اي مطابقة هذا اللفظ الذى قلته (لذلك الخارج).

و بعبارة اخرى: اذا قلت ابيع او بعت و قصدت به الاخبار و الحكاية عن وقوع البيع فحينئذ لا بد من وقوع بيع حاصل بغير هذا اللفظ حتى يكون هذا اللفظ حكاية لذلك البيع الواقع بغيره، و ذلك لأن الاخبار معناه الحكاية (بخلاف) ما اذا قلت (بعت الانشائى، فانه) كما تقدم آنفا (لا خارج له) بدون التكلم بهذا اللفظ (يقصد مطابقته) اي مطابقة هذا اللفظ الانشائى لذلك الخارج (بل البيع حاصل فى) زمان (الحال بهذا اللفظ و هذا اللفظ موجد له) فليس في لفظ الانشاء- اي في الكلام الانشائى- اخبار و حكاية عن نسبة واقعة بين المحكوم عليه و المحكوم به في الخارج، بخلاف الكلام الاخبارى، لا بد فيه من ان يكون لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه.

(و لا يقدح في ذلك) اي في قوله «فلا بد من وقوع بيع خارج حاصل بغير هذا اللفظ» (ان النسبة) بين الشيئين مطلقا (من الأمور الاعتبارية) التى لا وجود لها الا في العقل، و ليس بأزائها شيء في الخارج (دون) الأمور (الخارجية) التى لها وجود في

العقل و في الخارج، كمفهوم الانسان مثلا المعبر عنه بالحيوان الناطق الذى بأزائه شيء، و هو الانسان الخارجى الذى ينشأ منه الآثار التى يجب ان تكون للانسان (للفرق الظاهر بين قولنا القيام) و هو قسم من مقولة الوضع (حاصل لزيد في الخارج، و) بين قولنا (حصول القيام) اي وجود القيام، اي نسبة القيام (له) اي لزيد (امر) اي شيء (متحقق موجود في الخارج) و الفرق بين القولين ان الاول كلام صادق و الثانى كلام كاذب (فانا لو قطعنا النظر عن ادراك الذهن و حكمه) بأن زيدا قائم (فالقيام حاصل له) و موجود، و اما الحصول- اي الوجود للقيام- فليس امرا متحققا موجودا في الخارج و الا يتسلسل.

(و هذا) اي القول الأول (معنى وجود النسبة الخارجية) لا القول الثانى حتى يرد ان النسبة من الأمور الاعتبارية دون الخارجية، هذا ما تقتضيه العبارة.

و ان شئت توضيح المقام بحيث يرتفع منه الابهام فاستمع لما يتلى عليك: و هو انه يرد على قولهم «ان الخبر ما كان لنسبته خارج» يعنى ما كان له نسبة خارجية تطابقه او لا تطابقه امران: الاول ان النسبة قد يكون مما لا تحقق لها الا في الذهن، كما في علمت و فهمت و نحوهما من الأفعال الجنانية، فلا يصدق ان لها نسبة خارجية.

و الثانى ان النسبة الخارجية معناها انها موجودة في الخارج مستقلة بوجودها، و ذلك باطل لأن النسبة من الأمور الاعتبارية الاضافية المتكررة كالأبوة و البنوة التي لا تحصل لها الا بحصول المنتسبين.

و الجواب عن الاول هو ان المراد من الخارج- كما اشرنا اليه سابقا- خارج اللفظ و ان كان في الذهن. و الجواب عن الثانى انا لم نرد بقولنا «لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه» ان النسبة من الموجودات الخارجية، بل مرادنا ان له- اي للخبر- نسبة

متحصلة في الخارج، لا نسبة حاصلة وجودها في الخارج، لأن النسبة بمعنى الحصول و الوجود، و قد ثبت في العلم الأعلى انه لا وجود للوجود و الا لزم التسلسل.

قال في الشوارق في بحث زيادة الوجود على الماهية: لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به، كما انه لما كان التقدم و التأخر فيما بين الأشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه بنفسه من غير افتقار الى زمان آخر.

و قال في موضع آخر نقلا عن بعضهم ان الوجود موجود في الخارج بذاته لا بوجود زائد على ذاته، و ان غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته، و ذلك لأن الوجود هو التحقق، و ما هو عين التحقق لا يحتاج في كونه متحققا الى تحقق آخر بل هو متحقق بذاته، و ما عدا التحقق يحتاج في كونه متحققا الى انضمام التحقق اليه، و يمثل ذلك بالضوء، فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته في نفس الأمر، و ما عداه مضيء بالضوء لا بذاته.

و قال ايضا: اذا قلنا «زيد موجود في الخارج» فقولنا في الخارج ان قيس الى زيد كان ظرفا لوجوده، و ان قيس الى وجوده كان ظرفا لنفسه (اى لنفس الوجود) لا لوجوده (اى لا لوجود الوجود).

ثم ان الموجود في الخارج بلا ارتياب هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد في مثالنا، و اما الذى وقع الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا جزم بكونه موجودا من الموجودات، فان عاقلا لا يشك في ان زيدا موجود في الخارج، و اما ان وجود زيد موجود في الخارج فليس مما لا يشك فيه، فوقوع الخارج ظرفا لنفس شيء لا يستلزم

وقوعه ظرفا لوجود ذلك الشيء. اولا ترى ان قولك «زيد متصف بالسواد في الخارج» صادق قطعا، و قد وقع الخارج هنا ظرفا لنفس الاتصاف.

و ان قولك «اتصاف زيد موجود في الخارج» ليس بصادق اصلا، كيف و السلوب و النسب التى لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفا لها انفسها لا لوجودها- انتهى.

فظهر من جميع ذلك ان الحصول- اي النسبة الخارجية- ليست موجودا خارجيا بوجهين: احدهما انه مناف لاعتبارية النسبة، اذ المفروض انها امر اعتبارى و الثانى انه مناف لمفهوم الموجود الخارجى، اذ هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه، و النسبة ليست كذلك، اذ الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها، فمرادهم من قولهم «ان الخبر ما كان له نسبة خارجية تطابقه او لا تطابقه» ان له امرا خارجيا هو النسبة، لا ان النسبة- اي الحصول- موجودة في الخارج.

فحاصل جميع ما تقدم ان المراد من النسبة ما كان الخارج ظرفا لها لا لوجودها، فلنكتف بهذا القدر من الكلام و ان كان المقام يحتاج الى ازيد من هذا القدر من التوضيح و البيان.

(و قيل- قائله النظام و من تابعه) قال بعض المحققين من المحشين: هو من المعتزلة، و قد اشار المصنف الى كمال سخافة هذا المذهب بحذف قائله و تحقيره بمجهوليته مع العلم بأنه النظام، و الى رجحان مذهب الجاحظ عليه بذكر قائله، و وجه كمال سخافته ما يلزم عليه من تصديق اليهودي اذا قال الاسلام باطل و تكذيبه اذا قال الاسلام حق، و اجماع المسلمين ينادي على ذلك بالبطلان و الفساد، و بطلان اللازم يقتضى بطلان الملزوم. و انما قدم المصنف هذا المذهب على مذهب

الجاحظ لكمال اتصاله بالمذهب الأول، حيث اتفقا على انحصار الخبر في الصادق و الكاذب- انتهى.

(صدق الخبر مطابقته) اي مطابقة حكمه، اي نسبته (لاعتقاد المخبر) اي المتكلم (و لو كان ذلك الاعتقاد خطأ) اي (غير مطابق للواقع) لفظة «لو» هنا مثلها في «اكرم الضيف و لو كان كافرا»، و معناها كما يأتى فى الباب الثالث في تقييد الفعل بالشرط الدلالة على ان الحكم لازم الوجود في جميع الأزمنة في قصد المتكلم، و ذلك اذا كان الشرط مما يستبعد استلزامه للجزء و يكون نقيض الشرط انسب و اليق باستلزام الجزاء، فيلزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط و عدمه فيكون دائما- انتهى.

و قال الملا محسن في بحث ان الشرطية: كثيرا ما يعطف جملتها على ما يحذف كلو الشرطية نحو «تصدق و ان كان درهما» اي ان كان زائدا و ان كان درهما، و «اكرم الضيف و لو كان كافرا» اي لو كان مؤمنا و لو كان كافرا.

هذا و لكن في المصباح في مادة الألف مع النون ما بظاهره يدل على انها في امثال المقام ليست شرطية، و هذا نصه: و قد تتجرد (اى ان) عن معنى الشرط فتكون بمعنى لو نحو «صل و ان عجزت عن القيام»، و معنى الكلام حينئذ إلحاق الملفوظ بالمسكوت عنه في الحكم، اي صل سواء قدرت على القيام او عجزت عنه، و منه يقال «اكرم زيدا و ان قعد» فالواو للحال و التقدير و لو في حال قعوده، و فيه نص على ادخال الملفوظ بعد الواو تحت ما يقتضيه اللفظ من الاطلاق و العموم، اذ لو اقتصر على قوله «اكرم زيدا» لكان مطلقا و المطلق جائز التقييد، فيحتمل دخول ما بعد الواو تحت العموم، و يحتمل خروجه على ارادة التخصيص، فيتعين الدخول بالنص عليه و يزول الاحتمال، و معناه اكرمه سواء قعد او لا، و يبقى الفعل على عمومه، و تمتنع

ارادة التخصيص حينئذ.

قال المرزوقي في شرح الحماسة: و قد يكون في الشرط معنى الحال كما يكون في الحال معنى الشرط، قال الشاعر: «عاود هراة و ان معمورها خربا» ففي الواو معنى الحال اي و لو في حال خرابها، و مثال الحال يتضمن معنى الشرط لا فعلته كائنا ما كان، و المعنى ان هذا و ان كان غيره- انتهى.[١]

و قريب من ذلك ما يأتى في الباب الرابع من قوله: و اما الواو الداخلة على الشرط المدلول على جوابه بما قبله من الكلام، و ذلك اذا كان ضد الشرط المذكور اولى باللزوم لذلك الكلام السابق الذى هو كالعوض عن الجزاء من ذلك الشرط،[٢] كقوله «اكرمه و ان شتمنى» و «اطلبوا العلم و لو بالصين»، فذهب صاحب الكشاف الى انها للحال، و العامل فيها ما تقدمه من الكلام، و عليه الجمهور، و قال الخبزى انها للعطف على محذوف هو ضد الشرط المذكور، اي اكرمه ان لم يشتمنى و ان شتمنى، و اطلبوا العلم لو لم يكن بالصين و لو كان بالصين.

قال بعض المحققين من النحاة: انها اعتراضية، و نعنى بالجملة الاعتراضية ما يتوسط بين اجزاء الكلام متعلقا به معنى مستأنفا لفظا على طريق الالتفات، كقوله:[٣]

(فأنت طلاق و الطلاق ألية) بها المرء ينجو من شباك الطوامث

و قوله:[٤]

---

١ . المصباح المنير، ص ٢٧.

٢ . شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد شرح تسهيل الفوائد، ج ٩، ص ٣٧٨.

٣ . كتاب الافعال، ج ١، ص ٤٦٦.

٤ . شرح الرضي على كافية، ج ٤، ص ٩٩.

و تحتقر الدنيا احتقار مجرب   نرى كل من فيها و حاشاك فانيا

و قد تجى بعد تمام الكلام كقوله صلي اللّه عليه و آله «انا سيد ولد آدم و لا فخر»- انتهى.

و قال الفاضل المحشى: اعلم ان كلمة لو و ان في امثال هذا المقام ليست لانتفاء الشيء لانتفاء غيره و لا للمضى و لا لقصد التعليق و الاستقبال، بل كل منهما مستعملة في تأكيد الحكم البتة، و لذا ترى القوم يقولون انها للتأكيد- انتهي.[1]

فتحصل من جميع ما قدمنا لك ان معنى العبارة ان صدق الخبر عند النظام مطابقته لاعتقاد المخبر لو كان اعتقاده صوابا، كقولنا الاسلام حق و لو كان اعتقاده خطأ، كقول اليهودى الاسلام باطل.

(و كذب الخبر عدمها، اي عدم مطابقته لاعتقاد المخبر) لو كان اعتقاده صوابا، كقول المسلم المتستر اسلامه ﴿الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾[2] (و لو كان) اعتقاده (خطأ) كقول اليهودى المتستر بيهوديته «الاسلام حق» (فقول القائل «السماء تحتنا» معتقدا ذلك صدق، و قولنا «السماء فوقنا» غير معتقد) ذلك (كذب) للاعتقاد بتحتيتها خطأ (و) قد تقدم ان (الواو في قوله «و لو خطأ» للحال، و قيل) انها (للعطف، اي لو لم يكن خطأ) اي لو كان صوابا (و لو كان خطأ).

قال في المفتاح: و عند بعض- مرجع كونه صدقا او كذبا- الى طباق الحكم لاعتقاد المخبر او ظنه و الى لاطباقه لذلك، سواء كان ذلك الاعتقاد او الظن خطأ او صوابا، بناء على دعوى تبرء المخبر عن الكذب متى ظهر خبره بخلاف الواقع و

---

[1] . المطول مع الحاشية مير سيد شريف، ص ٦٧٤.

[2] . التوبه/ ٣٠.

احتجاجه لها بأن لم يتكلم بخلاف الاعتقاد او الظن، لكن تكذيبنا لليهودى مثلا اذا قال «الاسلام باطل» و تصديقنا له اذا قال «الاسلام حق» ينحيان بالقلع عن هذا و يستوجبان طلب تأويل لقوله تعالى ﴿إِذا جاءَكَ الْمُنافِقُونَ﴾[١] الاية- انتهى، و سيأتى بيان التأويل انشاء اللّه تعالى.

اما توضيح قوله «و المراد بالاعتقاد» الخ، فيحتاج الى نقل كلام لبعض المحققين في بعض حواشى الحاشية على التهذيب، و هذا نصه:

اقسام تصور النسبة الحكمية

اعلم ان من تصور النسبة الحكمية فاما ان تكون الصورة الحاصلة عنده بحيث تتأثر عنها النفس تأثيرا عجيباً من قبض و بسط و ان كان خلافها ثابتا عند العقل، كقولك في الترغيب «الخمر ياقوتية سيالة لذيذة» و في التنفير «العسل مرة مهوعة» ام لا، و على الأول تسمى تخييلا، و على الثانى فاما ان تكون تلك النسبة متساوية الطرفين بحيث لا يترجح عنده واحد منهما فتسمى شكا، و اما ان لا تكون متساويتهما فاما ان يحصل القطع بأحدهما ام لا، و على الثانى تسمى و هما ان كانت مرجوحة و ظنا ان كانت راجحة، و على الاول اما ان يكون ذلك الطرف العدم فتسمى كذبا، و اما ان يكون الوجود فتسمى جزما، و هو اما ان يكون مطابقة للواقع اولا و تسمى الثانية جهلا مركبا و الأولى يقينا ان كانت بحيث لا تقبل التشكيك و تقليدا ان كانت بحيث تقبله، فهذه صور ثمان اربع منها ليست بتصديق لعدم الاذعان- اي الاعتقاد. و هى الكذب، و الثلاث الاول التى ذكرها المحشى- و هي التخييل و الشك و الوهم- و البواقى

---

١. التوبه/ ٩.

تصديق بالاتفاق كما سيجيء في آخر الكتاب، فلا بد من حمل الاذعان- اي الاعتقاد- على ما هو اعم من اليقين ليشمل الظن ايضا فافهم- انتهى.

(و) قد ظهر من ذلك ان (المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم او الراجح، فيعم العلم) اي اليقين (و هو) كما تقدم آنفا (حكم جازم لا يقبل التشكيك و الاعتقاد المشهور) اي التقليد (و هو) كما تقدم ايضا (حكم جازم يقبله) اي يقبل التشكيك (و) يعم (الظن، و هو) كما تقدم ايضا (الحكم بالطرف الراجح، فالخبر المعلوم) اي المتيقن (و) الخبر (المعتقد) بالاعتقاد المشهور، اي التقليد القابل للتشكيك (و) الخبر (المظنون) اي ما كان حكمه طرفا راجحا (صادق) لكون كل واحد من هذه الثلاثة مطابقا لاعتقاد المخبر (و) الخبر (الموهوم) اي ما كان حكمه طرفا مرجوحا (كاذب، لأنه) كما قلنا (الحكم بخلاف الطرف الراجح) الذى هو الظن.

فان قلت: قد تقدم آنفا ان الوهم مما لا اعتقاد فيه، نظير الكذب و التخييل و الشك، و ما لا اعتقاد فيه لا يطلق عليه انه كاذب، اذ يشترط في الكذب كون الخبر غير مطابق للاعتقاد، و من المعلوم ان ذلك متوقف على وجود الاعتقاد.

قلت: نعم لكن الاطلاق انما هو باعتبار وجود الاعتقاد في الطرف الراجح لا في نفس هذا الطرف، اذ المفروض انه غير مطابق لذاك الطرف الراجح، و هو كما بينا مما فيه الاعتقاد- فتأمل جيداً.

(و اما) الخبر (المشكوك فلا يتحقق فيه الاعتقاد) كما تقدم بيانه و صرح به ايضا محشى التهذيب حيث قال: او خبرية مدركة بادراك غير اذعانى، كما في صورة التخييل و الشك و الوهم (لأن الشك) كما بينا (عبارة عن تساوى الطرفين و التردد فيهما من غير ترجيح) لأحد الطرفين، فلا اعتقاد حينئذ في البين (فلا يكون) الخبر المشكوك

(صادقا و لا كاذبا) و ذلك للزوم وجود الاعتقاد في تسمية الخبر بكل واحد من هذين القسمين (و) حينئذ (تثبت الواسطة) اذ المفروض ان الخبر المشكوك لا يكون من واحد من هذين القسمين، و هذا القائل ممن يقول بانحصار الخبر في القسمين.

(اللهم الا ان يقال: اذا انتفى الاعتقاد تحقق عدم المطابقة للاعتقاد) نظير السالبة بانتفاء الموضوع (فيكون) الخبر المشكوك (كاذبا) لأنه غير مطابق لاعتقاد المخبر، فثبت الانحصار.

و الحاصل ان الشاك لما كان لا معتقد له صدق على خبره انه لم يطابق معتقده، اذ لا معتقد له يطابق، فنفى الاعتقاد يستلزم عدم مطابقة النسبة للمعتقد، لأن المطابقة للمعتقد فرع وجود اعتقاده، فاذا انتفى الاعتقاد انتفت مطابقته، فصدق عليه انه كاذب، فصح الانحصار. هذا و لكن قال بعض المحققين: ان هذا الجواب تمحل و تقدير عقلى لا مفهوم من الاستعمال عرفا، و لعل ذلك هو الوجه في قوله «اللهم» على ما اشار اليه الفاضل المحشى.

(لا يقال): ان القائل بالانحصار لا يحتاج الى هذا الانتصار لأن الخبر) المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا او كاذبا، لأنه لا حكم معه) اي مع الشك (و لا تصديق، بل هو مجرد تصور كما صرح به ارباب المعقول) و قد نقلنا كلامهم قبيل ذلك.

(لأنا نقول): نعم (لا حكم و لا تصديق للشاك، بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة اولا وقوعها، و ذهنه لم يحكم بشيء من النفي و الاثبات، لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية و قال زيد) قائم او (في الدار فكلامه خبر لا محالة) لصدق تعريفه عليه، لما تقدم من ان الكلام ان كان لنسبة خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر (بل اذا تيقن ان زيدا) ليس بقائم او (ليس في الدار فكلامه خبر) لصدق التعريف المذكور عليه ايضا، و لأنه

اذا كان كلام معتقد الباطل يسمى خبرا فكلام الشاك اولى و أليق.

و الحاصل ان كلام الشاك خبر باعتبار ان له نسبة مفهومة منه كسائر الاخبار، و لا يشترط في كون الكلام خبرا ان تكون نسبته المفهومة منه ثابتة في ذهن المتكلم، و غاية ما فيه حينئذ تخلف المدلول عن الدليل، و تخلفه جائز في الدلالة الوضيعة، كما في خبر الكاذب بخلاف الدلالة العقلية فانها غير جائزة التخلف.

(و هذا ظاهر، و تمسك النظام بدليل قوله تعالى ﴿إذا جاءَكَ الْمُنافِقُونَ قالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنافِقِينَ لَكاذِبُونَ﴾[1] فانه تعالى سجل عليهم) اي قضى و اثبت و حكم عليهم (بأنهم كاذبون في قولهم ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾[2] مع انه مطابق للواقع) بالضرورة (فلو كان الصدق عبارة عن مطابقة الواقع) كما يقوله الجمهور (لما صح هذا) التسجيل، لأن قولهم ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾[3] خبر مطابق للواقع، فالتكذيب لعدم مطابقة هذا القول لاعتقادهم الفاسد، فثبت ان المناط في الصدق و الكذب هو الاعتقاد لا الواقع، لامتناع ان يكون الصادق كاذبا، و اذا كان الخبر قد جعل كاذبا لعدم مطابقته للاعتقاد مع مطابقته للواقع، فاذا لم يطابق الواقع ايضاً فهو اولى و أليق بأن يكون كاذبا، و اذا ثبت ان مناط الكذب مجرد عدم مطابقة الاعتقاد كان الصدق مقابله، لعدم الواسطة باتفاق من الخصم اعنى الجمهور، فيكون الصدق مطابقة الاعتقاد.

---

١. المنافقون/ ١.

٢. المنافقون/ ١.

٣. المنافقون/ ١.

(ورد هذا الاستدلال) اجمالا و تفصيلا: أما اجمالا فيما تقدم من قول المفتاح من ان تكذيبنا لليهودي مثلا اذا قال «الاسلام باطل» و تصديقنا له اذا قال «الاسلام حق» ينحيان بالقلع عن هذا و يستوجبان طلب تأويل لقوله تعالى ﴿إذا جاءَكَ الْمُنافِقُونَ﴾[١] الاية- انتهى و سيأتي بيان التأويل فانتظر.

و اما تفصيلا فبوجوه ذكر الخطيب وجهين من تلك الوجوه: الأول منهما كما يأتى منع كون التكذيب راجعا الى قولهم ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾[٢] مسندا بوجهين اشار الى احدهما بقوله: (بأن المعنى ﴿لَكاذِبُونَ﴾[٣] في) الخبر الذى استلزمته (الشهادة و ادعائهم فيها المواطاة) اي مواطاة القلب و اللسان، اي موافقتهما (فالتكذيب راجع الى قولهم ﴿نَشْهَدُ﴾[٤]) لكن لا باعتبار نفسه بل (باعتبار تضمنه خبرا كاذبا، و هو) اي الخبر الكاذب (ان شهادتنا هذه) اي الشهادة بأنك رسول اللّه (من صميم القلب و خلوص الاعتقاد بشهادة ان و اللام و الجملة الاسمية).

قال السكاكي: و هو- اي التأويل- حمل قول المنافقين على كونه مقرونا بأنه قول عن صميم القلب كما يترجم عنه ان و اللام و كون الجملة اسمية في قولهم لأرباب البلاغة. و قال ايضا في بحث الاطناب: و قوله تعالى ﴿إذا جاءَكَ الْمُنافِقُونَ﴾،[٥] و لو

---

١. المنافقون/ ١.

٢. المنافقون/ ١.

٣. المنافقون/ ١.

٤. المنافقون/ ١.

٥. المنافقون/ ١.

اوثر اختصاره فقوله ﴿وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ﴾ فضل في البين من حيث ان مساق الاية لتكذيب المنافقين في دعوى الاخلاص في الشهادة لترك، و لكن ايهام رد التكذيب الى نفس الشهادة لو لم يكن بهذا الفضل ابى الاختصار.

(و لا شك انه) اي ذلك الخبر المتضمن للشهادة و كونه عن صميم القلب (غير مطابق للواقع، لكونهم المنافقين الذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم، و ما قيل انه) اي التكذيب (راجع) الى نفس قولهم ﴿نَشْهَدُ﴾ و انه خبر غير مطابق للواقع ليس بشيء) يعتنى به (لأنا لا نسلم انه) اي قولهم نشهد (خبر بل انشاء).

و اشار الى ثاني الوجهين اللذين استند المنع اليهما بقوله: (او المعنى انهم لكاذبون في تسميتها، اي في تسمية هذا الاخبار) المتضمن الذي استلزمته الشهادة (الخالي عن المواطاة شهادة، لأن المواطاة مشروطة في الشهادة) لأن الشهادة في اللغة هي الاخبار بالشيء عند مواطاة القلب للسان، اي موافقته له.

(و فيه) اي في ثاني الوجهين (نظر لأن مثل هذا) الاستعمال و التسمية (يكون غلطا في اطلاق اللفظ) و استعماله، فانه من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له من دون قرينة مجوزة للاستعمال (لا كذبا لأن تسمية شيء بشيء) اي باسم (ليس من باب الاخبار).

و لكن يمكن ان يكون من باب الوضع على وجه دقيق ذكره الهروى في كفايته حيث قال في اول بحث الحقيقة الشرعية ما هذا نصه: ان الوضع التعييني كما يحصل بالتصريح بانشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له، كما اذا وضع له بأن يقصد الحكاية عنه و الدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة- انتهى، فحكم الشارح بكونه غلطا في اطلاق اللفظ اطلاقه لا يخلو عن مناقشة بل منع- فتأمل جيداً.

(و لو سلم) ان التسمية المذكورة من باب الاخبار (فاشتراط المواطاة في مطلق الشهادة ممنوع). سند المنع قولهم شهادة الزور و ليس فيها مواطاة- فتأمل.

(و حاصل الجواب) الذى هو الوجه الأول من الوجهين اللذين ذكرهما الخطيب (منع كون التكذيب راجعا الى قولهم ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾[1] مستندا) ذلك المنع (بهذين الوجهين) اللذين اولهما قوله بأن المعنى لكاذبون في الشهادة، و ثانيهما قوله او في تسميتها.

(ثم الجواب على تقدير التسليم) اي تسليم ان التكذيب راجع الى قولهم ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾[2] (بما اشار اليه بقوله: او المشهود به، اي المعنى انهم لكاذبون في المشهود به، اعنى قولهم ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾[3] لكن لا في الواقع بل في زعمهم الفاسد و اعتقادهم الكاسد، لأنهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع فيكون كاذبا) لانه باعتقادهم الفاسد غير مطابق للواقع، لا لأنه غير مطابق لاعتقادهم الفاسد (لكنه صادق في نفس الأمر لوجود المطابقة) للواقع و الخارج (فيه).

و الحاصل انهم صيروا بزعمهم الفاسد و اعتقادهم الكاسد هذا الكلام الصادق كذبا في الواقع، و لو كان بغير اعتبار زعمهم و اعتقادهم صدقا في الواقع، فكأنه قيل انهم يزعمون و يعتقدون انهم كاذبون في هذا الكلام الصادق، اي يزعمون و يعتقدون ان كلامهم هذا غير مطابق للواقع فهو كذب، فهم كاذبون فيه، فصار المناط في الآية

---

[1] . المنافقون/ ١.

[2] . المنافقون/ ١.

[3] . المنافقون/ ١.

هو الواقع كما عليه الجمهور.

(فليتأمل لئلا يتوهم ان هذا) اي الجواب على تقدير التسليم، اي ما اشار اليه بقوله او المشهود به في زعمهم (اعتراف بكون) المناط في (الصدق و الكذب باعتبار مطابقة الاعتقاد و عدمها) كما عليه النظام (فبين المعنيين) اي معنى ﴿لَكَاذِبُونَ﴾[١] في المشهود به عند النظام و معناه عند الجمهور (بون بعيد) للفرق الظاهر بين ان يكون المعنى ان المنافقين لكاذبون فى انك لرسول اللّه، لأنه لم يطابق اعتقادهم كما عليه النظام، و ان يكون المعنى انهم لكاذبون لأنه لم يطابق الواقع بزعمهم و اعتقادهم، فان المطابقة في المعنى الأول تنشأ من الاعتقاد و لو خطأ، و في الثانى تنشأ من الواقع و لو لم يعتقد، بل و لو لم يشعر.

(فظهر بما ذكرنا) من ان الجواب الأول منع كون التكذيب راجعا الى قولهم ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ﴾،[٢] و الجواب الثانى تسليم ذلك لكن في زعمهم الفاسد و اعتقادهم الكاسد (فساد ما قيل: ان الجواب الحقيقى) واحد، و هو (منع كون التكذيب راجعا الى قولهم ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾[٣] و الوجوه الثلاثة) اي لكاذبون في الشهادة او في تسميتها او المشهود به (لبيان السند) اي سند المنع.

و الى اجمال ما فصل اشار في الكشاف حيث قال: ارادوا بقولهم ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ

---

١ . المنافقون/ ١.

٢ . المنافقون/ ١.

٣ . المنافقون/ ١.

لَرَسُولُ اللَّهِ﴾[١] شهادة و اطأت فيها قلوبهم ألسنتهم، فقال اللّه عز و جل قالوا ذلك و اللّه اعلم ان الامر كما يدل عليه قولهم انك لرسول اللّه و اللّه يشهد انهم لكاذبون في قولهم نشهد و ادعائهم فيه المواطاة، او انهم لكاذبون فيه لأنه اذا خلا عن المواطاة لم يكن شهادة في الحقيقة، فهم كاذبون في تسمية شهادة، او اراد و اللّه يشهد انهم لكاذبون عند انفسهم لأنهم كانوا يعتقدون ان قولهم انك لرسول اللّه كذب و خبر على خلاف ما عليه المخبر عنه.[٢]

فان قلت: اي فائدة في قوله تعالى ﴿وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ﴾؟[٣] قلت: لو قال قالوا نشهد انك لرسول اللّه و اللّه يشهد انهم لكاذبون لكان يوهم ان قولهم هذا كذب، فوسط بينهما قوله ﴿وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ﴾[٤] ليميط هذا الابهام- انتهى. و الى بعض هذا أشار السكاكى في كلامه الآنف الذكر فتنبه.

(و اعلم ان ههنا وجها آخر) و هو الوجه الرابع (لم يذكره) القدماء من القوم، و هو ان يكون التكذيب راجعا الى حلف المنافقين و زعمهم انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول اللّه حتى ينفضوا) اي يتفرقوا (من حوله) و انما قيل بهذا الوجه (لما ذكر في صحيح البخارى عن زيد بن ارقم انه قال: كنت في غزاة فسمعت عبد اللّه بن ابى بن سلول يقول: لا تنفقوا على من عند رسول اللّه حتى ينفضوا من حوله، و لو

---

١. المنافقون/ ١.

٢. الكشاف، ج٤، ص٤٠٧.

٣. المنافقون/ ١.

٤. المنافقون/ ١.

رجعنا من عنده ليخرجن الأعز منها الأذل، فذكرت ذلك لعمي فذكره للنبىﷺ، فدعانى فحدثته فأرسل رسول اللّه الى عبد اللّه بن ابى و اصحابه، فحلفوا انهم ما قالوا، فكذبنى رسول اللّه و صدقه، فأصابنى هم لم يصبنى مثله قط، فجلست في البيت فقال عمى: ما اردت ان كذبك رسول اللّه و مقتك، فأنزل اللّه تعالى ﴿إِذا جاءَكَ الْمُنافِقُونَ﴾[1] فبعث الى النبىﷺ فقرأ على فقال: ان اللّه صدقك يا زيد).

و قد روي في الكشاف[2] هذه القصة بنحو اوسع في تفسير قوله تعالى ﴿هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لا تُنْفِقُوا عَلى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ﴾[3] الاية.

و خامس الوجوه: ان المعنى ان المنافقين قوم متسمون بالكذب و هو عادتهم و سجيتهم فلا تغتر بشهادتهم و لا تعتمد عليهم، فان الكذوب قد يصدق.

و سادسها: ان التكذيب راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة المضارعة. و قد ذكر ههنا وجوه اخر ما لها الى. ما ذكرنا، فلذلك آثر ناطي ذكرها.

كلام الجاحظ للغير

الى هنا كان الكلام مبنيا علي انحصار الخبر في الصادق و الكاذب، و لكن (الجاحظ انكر انحصار الخبر في الصدق و الكذب و اثبت الواسطة) (تنبيه) قال الفاضل المحشى على قوله «الجاحظ انكر» ان هذا- اي جعل لفظة الجاحظ- مبتدأ،

---

١. المنافقون/ ١.

٢. الكشاف، ج٤، ص٤٠٩.

٣. المنافقون/ ٧.

بيان حاصل المعنى: و أما وجه التركيب فالظاهر انه فاعل فعل محذوف حذف فعله، اي قال الجاحظ، لأن حذف المفرد اسهل من حذف الجملة- انتهى.[١]

و الاصل في ذلك ما اشار اليه ابن هشام في الباب الخامس بقوله: ينبغي تقليله- اي المقدر- ما امكن لثقل مخالفة الأصل، و كذلك الجامى في باب الفاعل في شرح قول ابن الحاجب «و قد يحذف الفعل لقيام قرينة جوازا في مثل زيد لمن قال من قام» فقال الجامي: و انما قدر الفعل دون الخبر لان تقدير الخبر يوجب حذف الجملة و تقدير الفعل يوجب حذف احد جزئيها، و التقليل في الحذف اولى- انتهى.

تفصيل كلام الجاحظ

(و تحقيق كلامه) اي الجاحظ (ان الخبر إما مطابق للواقع) نحو قول القائل «الاسلام حق» (اولا) كقول القائل «الاسلام باطل» (و كل واحد منهما) ثلاثة اقسام: لأنه (إما مع اعتقاد) القائل (انه مطابق) للواقع، كأن يكون القائل الاول المسلم المتيقن او الظان على وجه ثبت في محله، و القائل الثاني الكافر الجاحد المعاند، فهذان قسمان (او) مع (اعتقاد) القائل (انه غير مطابق) للواقع، كأن يكون القائل بالعكس من ذلك، و هذان ايضا قسمان (او) يكون القائل (بدون الاعتقاد) كأن يكون القائل في كلا المثالين شاكا او غير مستشعر في قوله، كالنائم و الساهى و الغافل و الناسي و المجنون على خلاف يأتى عنقريب فتأمل، و هذان ايضا قسمان (فهذه ستة اقسام، واحد منها صادق و هو المطابق للواقع مع اعتقاد انه مطابق) للواقع، و هو القسم الأول من القسمين الأولين (و واحد) منها (كاذب، و هو غير المطابق) للواقع

---

[١] . حاشية الدسوقي على مختصر المعاني، ج ١، ص ٣٣٢.

(مع اعتقاد انه غير مطابق للواقع) و هو القسم الثانى من القسمين الأولين (و الباقي) اي القسمان الثانيان و الثالثان (ليس بصادق و لا كاذب) فثبت الواسطة، و هي هذه الأربعة و يأتى بيانها.

(فعنده) اي الجاحظ (صدق الخبر مطابقته للواقع) لكن لا وحدها كما عليه الجمهور بل (مع الاعتقاد بأنه مطابق) للواقع (و كذب الخبر عدمها معه، اي عدم مطابقته للواقع مع اعتقاد انه غير مطابق) للواقع. و بعبارة اخرى كذب الخبر مخالفته للواقع مع اعتقاد المخالفة (و يلزم في الاول) اي في الصدق (مطابقة الخبر للاعتقاد) ايضا، و ذلك لأنه اذا اتحد الواقع و الاعتقاد- كما هو المفروض- فمطابقته لأحدهما تستلزم مطابقة الآخر (و) يلزم (في الثانى) اي في الكذب (عدمها) اي عدم مطابقة الخبر للاعتقاد ايضا، و ذلك لأنه اذا اتحد الواقع و الاعتقاد- كما هو المفروض ايضا- فعدم مطابقة الخبر لاحدهما يستلزم عدم مطابقة الآخر.

و الى ما اوضحنا لك من الملازمة اشار بقوله: (ضرورة توافق الواقع و الاعتقاد) فتدبر جيداً (و غيرهما) اي غير هذين القسمين اللذين احدهما صدق و الآخر كذب (و هي) اي غيرهما و التأنيث باعتبار الخبر (الأربعة الباقية، اعنى المطابقة مع اعتقاد اللا مطابقة) نحو قول الكافر الجاحد المعاند «الاسلام حق» (او) المطابقة (بدون الاعتقاد) نحو قول الشاك و نحوه ذلك (و عدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة) نحو قول ذلك الكافر «الاسلام باطل» (او) عدم المطابقة (بدون الاعتقاد) نحو قول الشاك و نحوه ذلك (ليس بصدق و لا كذب) بل كل واحد من هذه الاربعة واسطة بينهما.

(و) قد علم مما ذكر ان (كل) واحد (من الصدق و الكذب بتفسيره) اي الجاحظ (اخص منه) اي من كل واحد من الصدق و الكذب (بتفسير الجمهور و النظام، لأنه)

اي الجاحظ (اعتبر في كل) واحد (منهما جميع الأمرين اللذين اكتفوا) اي الجمهور و النظام (بواحد منهما).

و بعبارة اخرى: لأن الجاحظ اعتبر في الصدق مطابقة الواقع و الاعتقاد معا، و الجمهور اكتفوا بمطابقة الواقع فقط، و النظام اكتفى بمطابقة الاعتقاد فقط. و كذلك اعتبر الجاحظ في الكذب عدم مطابقة الخبر للواقع و للاعتقاد معا، و الجمهور اكتفوا بعدم مطابقته للواقع فقط، و النظام اكتفى بعدم مطابقته للاعتقاد فقط.

(و استدل الجاحظ) على ثبوت الواسطة (بدليل قوله تعالى) حكاية عن الكفار المنكرين للحشر و النشر في سورة سبأ ﴿قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ (أَفْتَرى عَلَى اللّهِ كَذِباً أَمْ بِهِ جِنَّةٌ)﴾.[1]

كلام صاحب الكشاف

قال في الكشاف: الذين كفروا قريش، قال بعضهم لبعض هل ندلكم على رجل- يعنون محمّدا- يحدثكم بأعجوبة من الأعاجيب انكم تبعثون و تنشئون خلقا جديدا بعد ان تكونوا رفاتا و ترابا و يمزق اجساد كم البلى كل ممزق، اي يفرقكم و يبدد اجزاءكم كل تبديد، اهو مفتر على اللّه كذبا فيما ينسب اليه من ذلك ام به جنون يوهمه ذلك و يلقيه على لسانه- انتهى.[2]

---

١. سباء/ ٧.

٢. الكشاف، ج٣، ص٤٣٣.

و انما استدل الجاحظ بـه (لأن الكفـار) اي قـريش (حـصروا إخبـار النبـيﷺ بالحشر و النشر في) احد شيئين، اي (الافتراء او الاخبار حال الجنة علـى سـبيل منـع الخلو) بالمعنى الاعم لا الاخص، و ذلك لأن منع الخلو بالمعني الاخص يجـوز فيـه الجمع، فلو كان المراد هنا منع الخلو بالمعنى الاخص لجاز ان يكـون الاخبـار حـال الجنة كذبا لا شيئا اخر، و حينئذ لم تثبت الواسطة، و المقصود مـن الاسـتدلال بالآيـة اثباتها، فالمراد من منع الخلو المعنى الاعـم الـشامل للمنفـصلة الحقيقيـة، و حينئـذ تكون الآية من قبيل العدد اما زوج او فرد، فالمعنى ان الكفـار قـالوا: إن اخبـارهﷺ بالحشر و النشر اما افتراء و كذب او اخبار حال الجنة (و لا شك) حينئـذ، اي حـين اذ كان المراد بمنع الخلو المعنى الاعم الشامل للمنفصلة الحقيقيـة (ان المـراد بالثـانى، اي الاخبار حال الجنة غيـر الكـذب لأنـه قـسيمه. اي لأن الثـانى قـسيم الكـذب، اذ المعنى) انهﷺ (كذب ام اخبر حال الجنة، و قسيم الشيء يجب ان يكون غيـره، و) لا شك ايضا ان المراد بالثاني- اي الاخبار حال الجنة- (غير الصدق) ايـضا (لأنهـم) اي الكفار (لم يعتقدوه اي الصدق) بل لم يخطر ببالهم انهﷺ يصدر منـه الـصدق (فعند اظهار تكذيبه لا يريدون بكلامه الصدق الذى هو بمراحل عن اعتقادهم) لأنهم هم الذين كانوا يقولون ﴿مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ، إِنْ هِيَ إِلَّا حَياتُنَا الدُّنْيـا﴾[1] و الحاصل انهم لا يجوزون صدقهﷺ و لا سيما في الحشر و النشر الذى كان بعيدا عن اعتقادهم غاية البعد (و) الى ذلك اشار بقوله: (لو قال لأنهم اعتقدوا عدمـه لكـان اظهر).

---

١ . يس/ ٧٨.

و كيف كان فقد ثبتت الواسطة، لأن مراد الكفار بالاخبار حال الجنة غير الكذب و غير الصدق (و ايضا لا دلالة لقوله تعالى ﴿أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾[١] علي معنى ام صدق بوجه من الوجوه) لا بالمطابقة و لا بالتضمن و لا بالالتزام لا حقيقة و لا مجازا (فلا يجوز ان يعبر عنه) اي عن ام صدق (به) اي بقوله ﴿أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾ لان التعبير عن شيء بعبارة لا دلالة لها على ان ذلك الشيء يعد غلطا في اللغة (فمرادهم) اي الكفار (بكون كلامهﷺ خبرا حال الجنة) انه اي الخبر حال الجنة (غير الصدق و غير الكذب) فثبتت الواسطة لأنهم زعموا ان الخبر حال الجنة ليس من اقسام الصدق و لا من اقسام الكذب.

(و) ان قلت: لا يلزم من ثبوت الواسطة في زعمهم ثبوتها في نفس الامر و الواقع، لأنهم كفار لا اعتبار بهم. قلنا: (هم) اي الكفار (عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة) و اقسام المعانى و الألفاظ التى تستعمل فيها، فعليهم المعول في اللغة و معانى الألفاظ و لا يصح تخطئتهم فيها بسبب كفرهم (فيجب ان يكون من) اقسام (الخبر

ما ليس بصادق و لا كاذب، ليكون هذا) اي الاخبار (حال الجنة منه) اي مما ليس بصادق و لا كاذب (بزعمهم و ان كان صادقا في نفس الامر).

و الحاصل: انهم اعتقدوا أن الاخبار حال الجنة نوع من الخبر و ليس من قسم الصدق و لا من قسم الكذب بل هو شيء ثالث، و خطاؤهم في انه شيء ثالث لا ينفى صحة اطلاقهم الخبر على شيء ثالث، فاطلاقهم دليل على ان للخبر نوع ثالث غير الصدق و غير الكذب، و هو الواسطة.

---

١ . سباء/ ٨.

(فعلم ان الاعتراض بأنه لا يلزم من عدم اعتقاد الصدق عدم الصدق ليس) هذا الاعتراض (بشيء) يعتنى به (لأنه) اي الجاحظ (لم يجعل عدم اعتقاد) الكفار (الصدق) اي صدق كلامهﷺ (دليلا على عدم كونه) صلّى اللّه عليه و آله (صادقا بل) جعل عدم اعتقادهم الصدق دليلا (على عدم ارادتهم كونه صلّى اللّه عليه و آله صادقا على ما قررنا، و الفرق ظاهر).

و ذلك- اي ظهور الفرق- و توضيحه على ما بينه بعض المحققين ان المعترض فهم ان قول الخطيب و غير الصدق خبر لمبتدأ محذوف، و التقدير و هو- اي الثانى- غير الصدق في الواقع، و انما كان الثانى غير الصدق لانهم لم يعتقدوا صدقه، فجعل عدم اعتقاد الصدق علة لكون الثاني غير الصدق، فاعترض المعترض عليه بأنه لا يلزم من عدم اعتقاد الصدق الذى قاله الخطيب عدم الصدق في الواقع، لجواز ان يثبت الصدق مع عدم اعتقاد الصدق، ألا ترى ان الكفار لا يعتقدون صدق الانبياء قاطبة و هم صادقون في نفس الأمر، و حينئذ لا يتم التعليل- اي قول الخطيب- لأنهم لم يعتقدوه.

و حاصل الرد على هذا الاعتراض: ان هذا الاعتراض لا يتوجه على الخطيب الا اذا جعل قوله «لانهم لم يعتقدوه» علة لعدم الصدق، اي لكون الثانى غير الصدق، و الخطيب انما جعله علة لعدم ارادتهم بالثانى الصدق.

و الحاصل: ان الاعتراض مبنى على ان المعلل عدم الصدق، و نحن نجعل المعلل عدم ارادة الصدق، و لا شك انه يلزم من عدم اعتقاد الصدق عدم ارادة الصدق، فالتعليل تام و الفرق واضح- فتأمل تعرف.

(ورد هذا الدليل) اي دليل الجاحظ على ثبوت الواسطة (بأن المعنى، اي معنى ام

به جنة ام لم يفتر) فكأن الكفار قالوا: أفترى على اللّه كذبا ام لم يفتر (فعبر عنه- اي عن عدم الافتراء- بالجنة، لأن المجنون) كالساهي و السكران و النائم و الغافل (يلزمه ان لا افتراء له، لانه) اي الافتراء (الكذب عن عمد) و اختلاق.

قال في المصباح: افترى عليه كذبا اختلقه،[١] و قال في المجمع الافتراء العظيم من الكذب و افتراه افتعله من الفرية و اختلقه- انتهى.[٢]

(و لا عمد) و لا اختلاق (للمجنون) كالساهي و السكران و النائم و الغافل (فالثانى) اي الاخبار حال الجنة (ليس قسيما للكذب مطلقا) اي ليس غير الكذب المطلق (بل) الثانى قسيم للكذب، اي مبائن (لما) اي (هو اخص منه) اي من الكذب المطلق (اعنى) بالاخص (الافتراء، فيكون هذا) اي قوله تعالى ﴿أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾[٣] (حصر) و ترديد (للخبر الكاذب في نوعيه، اعنى الكذب عن عمد) اي الافتراء (و الكذب لا عن عمد) اي الاخبار حال الجنة، فالاخبار حال الجنة قسم من الكذب فلا واسطة.

اقسام الكذب

و الحاصل: ان الكذب المطلق على قسمين: احدهما الافتراء و هو الكذب عن عمد و قصد، و بعبارة اخرى هو الكذب الذى يصدر من ذوى الارادات و الشعور، و ثانيهما الكذب لا عن عمد و قصد، و هو الذى يصدر عن غير ذوى الارادات و

---

١ . مصباح المنير، باب افتراء، ص٤٦١.

٢ . مجمع البحرين، ج٣، ص٤٣٣.

٣ . سباء/ ٨.

الشعور. و المقصود من قوله تعالى ﴿أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾[١] حصر خبره صلى الله عليه وآله بالحشر و النشر في هذين القسمين من الكذب، فالمقصود بقوله ﴿أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾ الكذب لا عن عمد، و هو قسم من الكذب المطلق، و المقصود من الافتراء الكذب عن عمد، لأن القصد كما بينا داخل في مفهومه، او هو المتبادر من الكذب المنسوب الى ذوى الارادات و الشعور- فتأمل جيداً.

هذا كله اذا قلنا ان العمد- اي القصد و الشعور- داخل في مفهوم الافتراء، او هو المتبادر منه حتى يصير اخص من الكذب المطلق و قسما منه و يصير الاخبار حال الجنة قسما آخر منه. (و لو سلم ان الافتراء بمعنى الكذب) المطلق غير مقيد بالعمد و القصد، ففى المقام لا بد من تقييده بأن يكون عن عمد و قصد ليتم المعادلة بين طرفي ام لانها متصلة بدليل سبق همزة الاستفهام عليها (فالمعنى) حينئذ (اقصد الافتراء- اي الكذب- ام لم يقصد بل كذب بلا قصد) و شعور (لما به من الجنة) اي الجنون.

(فان قلت: الافتراء هو الكذب مطلقا، و التقييد) بالعمد و القصد (خلاف الأصل) اذ الأصل في المطلق عدم التقييد (فلا يصار اليه) اي الى التقييد (الا بدليل) يدل على التقييد (فالأولى ان المعنى افتري ام لم يفتر بل به جنون، و كلام المجنون ليس بخبر لأنه لا قصد له يعتقد به و لا شعور، و مما يدل على ان كلام المجنون ليس بخبر ما ذكره السيوطى في شرح الكلام بقوله: و اشار الى اشتراط كونه موضوعا- اي مقصودا- ليخرج ما ينطق به النائم و الساهى و نحوهما بقوله «كاستقم» اذ من عادته اعطاء الحكم بالمثال- انتهى.

---

١. سباء/ ٨.

(فيكون مرادهم) اي الكفار (حصره) اي حصر خبرهﷺ بالحشر و النشر (في كونه خبرا كاذبا او ليس بخبر، فلا يثبت خبر لا يكون صادقا و لا كاذبا) فلا يثبت واسطة. و بعبارة اخرى: الاخبار حال الجنة ليس صادقا و لا كاذبا، لكن لا باعتبار انه واسطة بل باعتبار ان ما ينطق به المجنون و نحوه ليس مقصودا فليس بكلام حتى يكون واسطة.

(قلت: كفى دليلا في التقييد) ما تقدم آنفا من (نقل ائمة اللغة و استعمال العرب) الافتراء في الكذب عن عمد و قصد (و لا نسلم للقصد و الشعور مدخلا في خبرية الكلام، فان قول المجنون او النائم او الساهى) او نحوهم («زيد قائم» كلام) و هو (ليس بانشاء، فيكون خبرا، ضرورة انه لا يعرف بينهما واسطة) حتى يكون قول هؤلاء منها (و فيه بحث) و هو ان الانحصار في الانشاء و الخبر انما هو فيما يكون كلاما حقيقة على زعم هذا القائل، و لأن الانحصار فيهما باطل عنده بل يجعل كلام المجنون واسطة.

هذا، و لنا في المقام كلام ذكرناه في الجزء الاول من المكررات عند قول السيوطى المتقدم، فراجع ان شئت.

(و اعلم ان المشهور فيما بين القوم ان احتمال الصدق و الكذب من خواص الخبر لا يجرى في غيره من المركبات مثل «الغلام الذى لزيد» و يا «زيد الفاضل» مما يشتمل على نسبة) ناقصة غير تامة.

بيان ملا عبدالله يزدي في اقسام الخبر

قال محشى التهذيب على قول المصنف «العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق و الا فتصور»: اي اعتقادا بالنسبة الخبرية الثبوتية كالاذعان بأن زيدا قائم او السلبية

كالاعتقاد بأنه ليس بقائم- الى ان قال- و الا فتصور سواء كان ادراكا لأمر واحد كتصور زيد، او لأمور متعددة بدون نسبة كتصور زيد و عمرو و بكر، أو مع نسبة غير تامة- اي التى لا يصح السكوت عليها- كتصور غلام زيد، او تامة انشانية كتصور اضرب، او خبرية مدركة بادراك غير اذعانى كما في صور التخييل و الشك و الوهم- انتهى.[١]

هذا هو المشهور (و) أما غير المشهور فقد (ذكر بعضهم انه لا فرق) من حيث احتمال الصدق و الكذب (في النسبة في المركب الاخبارى و غيره) المراد من غير المركب الاخبارى المركب التقييدى فقط لا الانشائى، لأن مقصود هذا البعض كما قال الفاضل المحشي نفى الفرق بين النسبة الخبرية و التقييدية في احتمال الصدق و الكذب لا نفيه بين الخبرية و الانشائية، فالحاصل مما ذكره هذا البعض انه لا فرق بين النسبة التامة الخبرية و النسبه الناقصة التقييدية (الا بأنه ان عبر عنها) اي عن النسبة (بكلام تام يسمى خبرا و تصديقا كقولنا «زيد انسان» او) كقولك زيد (فرس، و الا) اي و ان لم يعبر عنها بكلام تام (يسمى مركبا تقييديا و تصورا كما في قولنا «يا زيد الانسان» او) قولك «يا زيد (الفرس»، و ايا ما كان) اي سواء عبر عنها بكلام تام او عبر عنها بغيره (فالمركب إما مطابق) للواقع و الخارج (فيكون صادقا، او غير مطابق) للواقع و الخارج (فيكون كاذبا، فيا زيد الانسان صادق) لكونه مطابقا للواقع و الخارج (و يا زيد الفرس كاذب) لكونه غير مطابق للواقع و الخارج (و يا زيد الفاضل محتمل) للصدق و الكذب، لانه ان كان في الواقع زيد فاضلا فزيد الفاضل صادق، و ان لم يكن في الواقع زيد فاضلا فكاذب.

---

١. الحاشية، ص ١١، طبعة جامعة المدرسين.

(و فيه) اي فيما ذكره هذا البعض (نظر) وجه النظر: ان المفهوم من كلام هذا البعض امران: الأول عموم نفى الفرق بين المركب الاخبارى و المركب التقييديّ، و ذلك العموم بدلالة لا النافية للجنس في قوله «لا فرق بين النسبة» الخ، و الثانى استثناء فرق واحد، و هو الفرق في التسمية فقط حيث قال: الا انه ان عبر عنها بكلام تام- الخ، فلا فرق بينهما من حيث الصدق و الكذب و الا يلزم ان يكون بينهما فرقان فرق من حيث التسمية و فرق من حيث الصدق و الكذب، فرد الشارح الأمر الأول- اي عموم نفى الفرق- و ابطله بقوله: (لوجوب علم المخاطب بالنسبة في المركب التقييدي دون الاخباري، حتى قالوا) كما فى الكفاية في بحث مفهوم المشتق (ان الأوصاف قبل العلم بها اخبار، كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف).

كلام نجم الائمة شيخ الرضي حول شرط الصفة

و من هنا قال نجم الائمة: و انما وجب في الجملة التى هي صفة او صلة كونها خبرية لأنك انما تجيء بالصفة و الصلة لتعرف المخاطب الموصوف و الموصول المبهمين بما كان المخاطب يعرفه قبل ذكرك الموصوف و الموصول من اتصافهما بمضمون الصفة و الصلة، فلا يجوز اذن الا ان تكون الصفة و الصلة جملتين متضمنتين للحكم المعلوم للمخاطب حصوله قبل ذكر تلك الجملة، و هذه هي الجملة الخبرية، لأن غير الخبرية إما انشائية نحو بعت و طلقت و انت حر و نحوها، او طلبية كالأمر و النهى و الاستفهام و التمنى و العرض، و لا يعرف المخاطب حصول مضمونهما الا بعد ذكرهما، و لما لم يكن خبر المبتدأ معرفا للمبتدأ و لا مخصصا له جاز كونه انشائية كما مر في بابه، و يتبين بهذا وجوب كون الجملة اذا كان صفة او

صلة معلومة المضمون للمخاطب قبل ذكر الموصوف و الموصول- انتهى.[١]

و قال في التصريح في باب النعت: الشرط الثانى ان تكون الجملة خبرية، اي محتمِلة للصدق و الكذب، و اليه اشار الناظم بقوله «و اعطيت ما اعطيته خبرا» فلا يجوز النعت بالجملة الطلبية و الانشائية، فلا يقال «مررت برجل اضربه» و لا «مررت بعبد بعتكه» قاصدا لانشاء البيع لا الاخبار بذلك، لأن الطلب و الانشاء لا خارج لهما يعرفه المخاطب فيتخصص به المنعوت- انتهى.[٢]

فتحصل من جميع ما قدمناه ان الغرض من الاتيان بالنعت هو ايضاح المنعوت و تعيينه او تخصيصه، فلا بد من ان يكون معلوما للسامع قبل الكلام ليحصل الغرض منه.

(فظاهر ان النسبة المعلومة من حيث هي معلومة لا تحتمل الصدق و الكذب) لأنها معلومة الصدق و الثبوت، فلا معنى للقول بأنها تحتمل الصدق فضلا عن القول بأنها تحتمل الكذب (و جهل المخاطب بالنسبة في بعض الأوصاف) كقولنا «جاءنى زيد العادل» اذا كان المخاطب جاهلا بعدالته (لا يخرجه) اي وصف العدالة مثلا (عن عدم الاحتمال من حيث هو هو) اي مع قطع النظر عن كون المخاطب في خصوص هذا المورد جاهلا بنسبة العدالة الى زيد لعدم علمه بذلك.

(كما ان علمه) اي المخاطب (بها) اي بالنسبة (في بعض الأخبار) كقولنا ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾[٣] اذا كان المخاطب من المسلمين (لا يخرجه) اي كونهﷺ رسول الله

---

١ . شرح الرضي على الكافية، ج ٢، ص ٢٩٩.

٢ . اوضح المسالك الى الفية ابن مالك، ج ٤، ص ١٤٤.

٣ . الفتح/ ٢٩.

(عن الاحتمال) اي عن احتمال الصدق و الكذب (من حيث هو هو) اي مع قطع النظر عن كون المخاطب من المسلمين العالمين بكونهﷺ رسول اللّه.

الى هنا كان الكلام في رد الآمر الاول، و اشار الى رد الامر الثانى- اي انحصار الفرق بين المركب الاخبارى و المركب التقييدى في التسمية و مساواتهما من حيث احتمال الصدق و الكذب- بقوله: (ثم الصدق و الكذب كما ذكره الشيخ انما يتوجهان الى ما قصد المتكلم اثباته او نفيه، و النسبة الوصفية ليست كذلك) لأنها كما تقدم معلومة الثبوت.

(و لو سلم) ان المقصود في النسبة الوصفية ايضا الاثبات او النفى (فاطلاق الصدق و الكذب على المركب الغير التام مخالف لما هو العمدة في تفسير الألفاظ، اعني اللغة و العرف) الخاص، اي الاصطلاح (و ان اريد تجديد اصطلاح) يمكن فيه اطلاق الصدق و الكذب على المركب الغير التام (فلا مشاحة) بتشديد الحاء المهملة مصدر باب المفاعلة. قال في المجمع الشح البخل مع حرص، فهو اشد من البخل، لأن البخل في المال و هو في مال و معروف- انتهى.[1]

---

١ . مجمع البحرين

الباب الأول (احوال الاسناد الخبري)

(و هو) اي الاسناد الخبرى (ضم كلمة او ما يجرى مجراها) كالجملة الواقعة موقع مفرد نحو «زيد قام» و كالمركب الاضافي نحو «زيد صاحب الدار» و نحوه، و كالمركب التقييدى نحو «زيد في الدار» او «رجل فاضل» (الى) كلمة (اخرى) قيل لم يقل او ما يجرى مجراها اشارة الى ان المسند اليه دائما لا يكون الا كلمة مفردة حقيقة، و لكن ينتقض هذا بنحو قولهم «لا اله الا اللّه كلمة الاخلاص» و بنحو «لا حول و لا قوة الا باللّه كنز من كنوز الجنة» و بنحو قوله تعالى ﴿أَ وَ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنا﴾،[1] فالأولى ان يقال: انما لم يقل ذلك مع كونه مرادا اعتمادا علي ذكره في الأول و دلالته عليه، و مثل هذا شايع عندهم.

او يقال: انما لم يقله هنا لقلة وقوعه في المسند اليه، و قد يقال لا حاجة الى ذلك كله لأن الكلمة في قوله «ضم كلمة» شاملة للمسند و المسند اليه، فالمسند قسمان كلمة و ما يجرى مجراها و المسند اليه كذلك، فالاقسام اربعة: الاول اذا كان المسند و المسند اليه كلاهما كلمتين نحو «زيد اسد» و «زيد قائم»، و الثانى اذا كان كل واحد منهما جاريا مجرى الكلمة نحو «لا اله الا اللّه ينجو قائلها من النار». و الثالث ان يكون المسند كلمة مفردة حقيقة و المسند اليه جاريا مجراها نحو «زيد قام ابوه»، و الرابع عكس ذلك نحو «لا حول و لا قوة الا باللّه كنز من كنوز الجنة» فتأمل جيداً.

(بحيث يفيد) ذلك الضم (الحكم) اي يفيد ذلك الضم حكم المتكلم، اي يفيد بأن المتكلم حكم (بأن مفهوم احداهما) اي احدى الكلمتين، اي المسند (ثابت

---

١. العنكبوت/ ٢٦.

لمفهوم) الكلمة (الأخرى) اي المسند اليه، هذا اذا كان الجملة موجبة (او) يفيد ذلك الضم الحكم بأن مفهوم احداهما (منفى عنه) اي عن مفهوم الاخرى، و هذا اذا كان الجملة سالبة.

و ليعلم ان المراد من المفهوم اعم من ان يكون مطابقياً او تضمنياً، ضرورة ان الثابت في «ضرب زيد» او «زيد ضارب» و المنفى في «ما ضرب زيد» او «ما زيد بضارب» انما هو الحدث الذى هو جزء المفهوم، كما قال في الألفية:[1]

المصدر اسم ما سوى الزمان من مدلولى الفعل كأمن من امن

و الثابت في «الانسان حيوان ناطق» و المنفى في «ما زيد بحجر» انما هو المفهوم المطابقى.

(و هذا) التعريف (اولى من تعريفه) اي من تعريف الاسناد الخبرى (بأنه) اي الاسناد الخبرى (الحكم) اي حكم المتكلم (بمفهوم) اي مفهوم المسند (لمفهوم) اي مفهوم المسند اليه (بأنه) اي مفهوم المسند (ثابت له) اي لمفهوم المسند اليه، و هذا اذا كانت الجملة موجبة (او) الحكم بمفهوم لمفهوم بأنه (منفى عنه) و هذا اذا كانت الجملة سالبة (كما) ذكر هذا التعريف بالمفهوم (في) اول القانون الاول حيث قال: اعلم ان مرجع الخبرية و احتمال الصدق و الكذب الى حكم المخبر الذي يحكمه في خبره بمفهوم لمفهوم- انتهى.

و انما كان التعريف بالضم اولى من التعريف بالحكم كما في المفتاح (للقطع بأن المسند اليه و المسند من اوصاف الألفاظ في عرفهم) كالمنصوبية و المجرورية و المذكورية و المحذوفية و نحوها، يدل على ذلك ما يأتي بعيد هذا من ان علم المعاني

---

[1] . شرح ابن عقيل، ج ۱، ص ٥٥٧.

انما يبحث عن احوال اللفظ الموصوف بكونه مسندا اليه و مسندا، و كذا ما تقدم في ذيل تعريف علم المعانى من ان احوال الاسناد ايضا من احوال اللفظ العربى باعتبار ان كون الجملة مؤكدة او غير مؤكدة اعتبار راجع اليها، اي الى اللفظ. فالتعريف بما مفاده ضم لفظ الى لفظ اولى من التعريف بما مفاده ضم مفهوم الى مفهوم.

اولويت تعريف ملا سعد من تعريف صاحب المفتاح

و الحاصل: ان تعريف الشارح اولى من تعريف المفتاح، لأن المسند اليه و المسند عندهم من اوصاف الألفاظ، لأن الاحوال العارضة لهما التي يبحث عنها في بابيهما انما تعرض للفظهما كالذكر و الحذف و التعريف و التنكير و الاضمار و الاظهار و نحوها، و ككون المسند اسما او فعلا او جملة اسمية او فعلية او ظرفية و نحوها، فالمراد بالمسند اليه و المسند هو اللفظ، و تعريف المفتاح يقتضي كون المسند اليه و المسند من اوصاف المفاهيم و المعانى، فلا يتوهم كما في بعض الحواشي:

ان الخواص و المزايا انما تعرض اولا على المفاهيم و المعانى، فالأولى ان يجعل المسند اليه و المسند من صفات المفاهيم و المعانى، اذ على هذا التوهم يلزم ان لا يكون علم المعانى باحثا عن احوال اللفظ العربي، و ذلك خلاف ما تقدم من تعريفه بأنه علم يعرف به احوال اللفظ العربى التى بها يطابق اللفظ مقتضى الحال- فتدبر جيداً.

(و انما ابتدأ بأبحاث الخبر) اي الابحاث التى تذكر في هذا الباب و الأبواب الاربعة التى تأتى بعده، اي انما قدم هذه الابواب على باب الانشاء (لكونه) اي الخبر (اعظم شأنا) قيل اعظمية شأنه انما تكون شرعا، لان الاعتقاديات كلها اخبار، و لغة

فان اكثر المحاورات اخبار (و اعم فائدة، لأنه) اي الخبر (هو الذى يتصور بالصور الكثيرة) التى تقدم عند قوله «فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب» (و فيه يقع) تلك (الصناعات العجيبة، و به) اي فيه (يقع غالبا المزايا) في المجمع: المزية على فعيلة الفضيلة، قيل و لا يبنى منه فعل.[١] و قال في المصباح: المزية فعيلة و هي التمام و الفضيلة، و لفلان مزية اي فضيلة يمتاز بها عن غيره، قالوا و لا يبنى منه فعل، و هو ذو مزية في الحسب و الشرف اي ذو فضيلة، و الجمع المزايا مثل عطية و عطايا (التى بها) اي بالمزايا، اي بسببها (التفاضل) بين كلامين و ان كانا لمتكلم واحد.[٢] و لنعم ما قيل بالفارسية:

در بيان و در فصاحت كى بود يكسان سخن

گرچه گوينده بود چون جاحظ و چون اصمعى

در كلام ايزد بي‌چون كه وحى منزلست

كى بود تبت يدا مانند يا ارض ابلعي

قال الشيخ: ان الخبر و جميع الكلام معان ينشئها الانسان في نفسه و يصرفها في فكره و يناجى بها قلبه و يراجع فيها عقله، و توصف بأنها مقاصد و اغراض، و اعظمها شأنا الخبر، فهو الذى يتصور بالصور الكثيرة و تقع فيه الصناعات العجيبة، و فيه يكون في الأمر الاعم المزايا التى بها يقع التفاضل في الفصاحه- انتهى.[٣]

---

١ . مجمع ابحرين/ ٣٥.

٢ . مصباح المنير/ ١/ ٥١.

٣ . دلائل الاعجاز، ص ٣٤٥.

(و لكونه) اي الخبر (اصلا في الكلام لأن الانسان انما يحصل منه) اي من الخبر (باشتقاق).

بيان صاحب المراح

قال في مراح الأرواح: الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في اللفظ و المعنى، و هو على ثلاثة انواع: صغير و هو ان يكون بينهما تناسب في الحروف و الترتيب نحو ضرب من الضرب، و كبير و هو ان يكون بينهما تناسب في اللفظ دون الترتيب نحو جبذ عن الجذب، و اكبر و هو ان يكون بينهما تناسب في المخرج نحو نعق من النهق، و المراد من الاشتقاق المذكور هنا اشتقاق صغير[1] – انتهى.

اقول: المراد من الاشتقاق في المقام ايضا هو الصغير.

(كالأمر) قال في المراح: الأمر صيغة يطلب بها الفعل- بفتح الفاء- عن الفاعل نحو ليضرب الخ، و هو مشتق من المضارع لمناسبة بينهما في الاستقبالية- انتهى.[2]

قال في الحاشية على قوله «و هو مشتق من المضارع»، هذا إشارة الى جواب اعتراض مقدر، توجيه الاعتراض انه لم كان الامر مشتقا من المضارع دون الماضي، فأجاب بقوله «لمناسبة بينهما في الاستقبالية». محصله ان الامر مشتق من المضارع لأن بينهما مناسبة من حيث انهما يفيدان معنى الاستقبال: أما المضارع فظاهر، و اما الأمر فلان الانسان انما يؤمر بما لم يفعله، او نقول ان الأمر لا يجوز ان يؤخذ من الماضي لأنه يؤدى الى تحصيل الحاصل و الى تكليف ما لا يطاق، لأن ايجاد

---

١. مراح الارواح.

٢. مراح الارواح/ ٧.

الموجود محال، فلم يبق الا المضارع لامتناع اخذ الامر من الامر فأخذ منه. و الى بعض ما ذكر اشير في المعالم و القوانين في بحث الفور و التراخى فراجع ان شئت.

فان قيل: ان قول المصنف في صدر الكتاب «و اشتقاق تسعة اشياء من كل مصدر» يدل على ان الامر مشتق من المصدر، و قوله ههنا «و هو مشتق من المضارع» يدل على ان الأمر ليس بمشتق من المصدر، فبينهما تناف محض.

فالجواب عنه: ان فيه مذهبين: الأول انه مشتق من المصدر، و الثانى انه مشتق من المضارع، فأشار بقوله ثمة الى المذهب الاول، و اشار بقوله ههنا الى المذهب الثاني- انتهى.[1]

و من هذا يعلم ان ما في الدسوقى عن ان الأمر مشتق من الماضى عند الكوفيين لا وجه له، اللهم الا ان يراد بذلك الاشتقاق بالواسطة لا بالذات، كالمضارع فانه مشتق من الماضي بالذات و من المصدر بالواسطة- فتأمل.

(و النهى) قال في المراح و النهي مثل الأمر في جميع الوجوه.

و قال في الحاشية على قوله «الوجوه» اي التى ذكرت من كونه مشتقا من المضارع و احكام نون التأكيد- انتهى.[2]

(او نقل كعسى و نعم و بعت و اشتريت) و سائر صيغ العقود و الايقاعات، و قد ذكر في القوانين في آخر القانون الاول ما يفيدك ههنا- فراجع ان شئت.

(او زيادة اداة) نحو «هل قام زيد» (و التمنى) نحو ﴿لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ﴾[3] و

---

١. مراح الارواح/ ٥٨ الطبعة پاكستان.

٢. مراح الارواح/ ٥٨.

٣. ياسين/ ٢٦.

الترجى نحو ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشى﴾[١] (و ما اشبه ذلك) من سائر الانشاءات.

(ثم قدم بحث احوال الاسناد) الخبرى (على احوال المسند اليه و المسند مع ان النسبة) الكلامية التى هو الاسناد حقيقة (متأخرة عن الطرفين) ضرورة انه ما لم يكن شيئان يسند احدهما الى الآخر لم يتحقق نسبة و لا اسناد (لأن علم المعانى انما يبحث عن احوال اللفظ الموصوف بكونه مسنداً اليه و مسنداً) لا عن احوال اللفظ من حيث ذاته.

(و هذا الوصف) اي كونه مسندا اليه و مسندا (انما يتحقق بعد تحقق الاسناد) و النسبة بين الطرفين (لأنه ما لم يسند احد اللفظين الى الآخر لم يصر احدهما) موصوفا بكونه (مسندا اليه و الاخر) موصوفا بكونه (مسندا).

و بعبارة اخرى: علم المعانى انما يبحث عن احوال اللفظ من حيث كونه احد طرفي النسبة و الاسناد، و ذلك لا يتعقل الا بعد تعقل النسبة و الاسناد بين الطرفين (و المتقدم على النسبة) و الاسناد (انما هو ذات الطرفين، و لا بحث لنا) في علم المعانى (عنها) اي عن ذات الطرفين.

حاصل الكلام في المقام: انه ان توهم متوهم و يقول: ان الاسناد متأخر عن ذات الطرفين في الوجود طبعا فالمناسب تأخير البحث عن احواله وضعا ليوافق الوضع الطبع. قلنا في دفع هذا التوهم: ان البحث في هذا العلم ليس عن ذات الطرفين بل عنهما متصفا بأحد الوصفين، و لا يعقل اتصافهما بأحدهما الا بعد تحقق الاسناد بينهما. فالاسناد متقدم طبعا، فالمناسب ان يقدم البحث عن أحواله ليوافق الوضع الطبع.

---

١ . طه/ ٤٤.

و المشهور أن ما يذكر في هذا الباب من الاسناد الانشائي نحو ﴿يا هامانُ ابْنِ لِي صَرْحاً﴾[١] و نحوه انما هو من قبيل الاستطراد، لأن هذا الباب و الأبواب الأربعة بعده كلها راجعة الى احوال الخبر، و لذلك يقول في آخر باب الانشاء: «تنبيه» الانشاء كالخبر في كثير مما ذكر في الابواب الخمسة السابقة، فليعتبره الناظر و المتأمل في الاعتبارات و لطائف العبارات، فان الاسناد الانشائى ايضا إما مؤكد او مجرد عن التأكيد، و كذا المسند اليه إما مذكور او محذوف مقدم او مؤخر معرف او منكر الى غير ذلك، و كذا المسند إما اسم او فعل مطلق او مقيد بمفعول او شرط او غيره، و المتعلقات إما متقدمة او متأخرة مذكورة او محذوفة، و اسناده و تعلقه ايضا إما بقصر او بغير قصر، و الاعتبارات المناسبة في ذلك مثل ما ذكر في الخبر.

و لا يخفي عليك اعتباره بعد الاحاطة بما سبق و اللّه المرشد- انتهى.

و اما الاستطراد فقال في حاشية التهذيب في بحث الضابطة: الاستطراد هو ان يطرد الصياد صيدا ثم يعرض له آخر يطرده و يصيده لا على سبيل القصد اولا، ثم استعير لأن يذكر في الكلام شيء غير ما سيق له الكلام اذا تعلق ذلك الغير بما سيق له الكلام بوجه من الوجوه ثم الرجوع الى ما سيق له الكلام- انتهي.

هذا هو المشهور في هذا المقام، لكنه بظاهره ينافي ما يأتى عند قوله «ثم الاسناد منه حقيقة عقلية» حيث يقول الشارح: ذكره بالاسم الظاهر دون الضمير لئلا يعود الى الاسناد الخبرى، و كذلك ما يأتي من قوله «و هو غير مختص بالخبر بل يجرى في الانشاء» فتأمل جيداً.

---

١ . الغافر/ ٣٦.

فى حقيقة الخبر

(لا شك) لمن هو عالم بأن الغرض من وضع الالفاظ و الهيئات التركيبية- كما اشير اليه في ديباجة الكتاب- ان يعرف كل احد صاحبه ما في ضميره لا شك له في (ان قصد المخبر) اي مقصود المخبر (اى من يكون بصدد الاخبار و الاعلام) عما لا يعرفه المخاطب من الحكم او لازمه (لا) مطلق (من يتلفظ) اي يتكلم (بالجملة الخبرية، فانه) اي المتكلم (كثيرا ما) اي حينا كثيرا (يورد الجملة الخبرية) و ان كانت انشاء معنى (لأغراض اخر) سوى الاخبار و الاعلام، اي (سوى افادة الحكم او لازمه، كقوله تعالى حكاية عن امرأة عمران ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُها أُنْثى﴾)[1] فانها لم تتلفظ و لم تتكلم بهذه الجملة اخبارا او اعلاما بالحكم او لازمه، لأن المخاطب بها هو اللّه جل جلاله و هو عالم بكل منهما، بل تلفظت و تكلمت بها (اظهارا للتحسر على خيبة رجائها و عكس تقديرها و التحزن الى ربها، لأنها كانت ترجو و تقدر ان تلد ذكرا) لما روي من انها كانت عاقرا لم تلد الى ان عجزت، فبينا هي في ظل شجرة بصرت بطائر يطعم فرخا له، فتحركت نفسها للولد و تمنته فقالت «اللهم ان لك على نذرا شكرا إن رزقتنى ولدا ان اتصدق به على بيت المقدس لا يد لى عليه و لا استخدمه بل اجعله من خدمته و سدنته» فحملت بمريم، فلما وضعتها قالت: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُها أُنْثى﴾.[2]

و لا شك عند من له ذوق سليم و فهم مستقيم في ان اظهار خلاف ما يرجوه

---

١ . آل عمران/ ٣٦.

٢ . آل عمران/ ٣٦.

الانسان يلزمه التحسر، فالجملة من قبيل ذكر الملزوم و ارادة اللازم او العكس، لما قيل بالفارسية: «هر كه را دردى رسد ناچار گويد واى واى».

و ليعلم ان الآية من قبيل ما يأتى في آخر بحث الانشاء من ان الخبر قد يقع موقع الانشاء لاعتبارات مناسبة لمقتضى الحال و المقام، فلا وجه لما استشكله بعض المحققين، و هذا نصه: و أما قول بعضهم استعمال الكلام في اظهار التحسر و التحزن و الضعف. مجاز مركب، و تحقيقه ان الهيئة التركيبية في مثله موضوعة للاخبار، فاذا استعمل ذلك المركب في غير ما وضع له فان كانت العلاقة المشابهة فاستعارة و الا فمجاز مرسل، و الآية من قبيل الثانى، لأن الانسان اذا أخبر عن نفسه بوقوع ضد ما يرجوه يلزمه اظهار التحسر، فهو من قبيل ذكر الملزوم و ارادة اللازم- انتهى كلامه.

ففيه نظر، اذ يلزم عليه ان الآية انشاء معنى، و حينئذ لا تصلح شاهدا للشارح، اذ هو بصدد التمثيل لما اذا كان خبر المخبر لم يفد المخاطب الحكم و لازمه- انتهى.

و يأتى شطر من الكلام في هذه الآية في بحث تعريف المسند اليه انشاء اللّه تعالى.

(و قوله تعالى حكاية عن زكرياعليه السلام ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي) وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ﴾[1] اذ لم يقله اخبارا و اعلاما عن وهن العظم منه، بل انما قال ذلك (اظهارا للضعف و التخشع) اي التذلل و التخضع و التضرع، و يأتى بعض الكلام فيه ايضا في ذلك البحث فانتظر (و قوله تعالى ﴿لا يَسْتَوِي الْقاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَ الْمُجاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللّهُ الْمُجاهِدِينَ

---

١. مريم/ ٤.

بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقاعِدِينَ دَرَجَةً وَ كُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنى وَ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجاهِدِينَ عَلَى الْقاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً﴾[١] (فان الاية) لم تنزل للاخبار و الاعلام لأن المخاطبين- اعنى النبىﷺ و اصحابه- عالمون بالحكم و لازمه، بل انما نزلت (اذكارا).

قال في الكشاف: فان قلت معلوم ان القاعد بغير عذر و المجاهد لا يستويان. قلت: معناه الاذكار (لما بينهما من التفاوت العظيم) و البون البعيد (ليتنأنف القاعد و يترفع بنفسه عن انحطاط منزلته) فيهتز للجهاد و يرغب فيه (و مثله ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ تحريكا لحمية الجاهل) ليهاب به.[٢]

قال الراغب: انف فلان من كذا بمعنى استنكف، و قال ايضا: و عبر عن القوة الغضبية اذا ثارت و كثرت بالحمية، فقيل حميت على فلان اي غضبت عليه- انتهى.[٣] و الباء في بنفسه للتعدية، اي برفع نفسه.

(و امثال هذا) الذى ذكر، اي الجملة الخبرية التى ليس المتكلم بها بصدد الاخبار و الاعلام، بل يتكلم بها لاغراض أخر سوى افادة الحكم او لازمه (اكثر من ان يحصى) لأن الجملة اذا استعملت كذلك تكون مجازا، و المجاز في كلام البلغاء اكثر من الحقيقة، و لذا قالوا كلمات البلغاء مشحونة بالمجاز.

---

١. النساء/ ٦٥.

٢. الكشاف ج ١، ص ٤٢٢.

٣. مفردات الفاظ القرآن، ص ٢٤.

كلام السيوطي في المزهر

قال في المزهر في النوع الرابع و العشرين نقلا عن ابن جنى: و اعلم ان اكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة، ألا ترى ان نحو «قام زيد» معناه كان منه القيام، اي هذا الجنس من الفعل، و معلوم انه لم يكن منه جميع القيام، و كيف يكون ذلك و هو جنس و الجنس يطلق على جميع الماضى و جميع الحاضر و جميع الآتى الكائنات من كل من وجد منه القيام، و معلوم انه لا يجتمع لانسان واحد في وقت واحد و لا في اوقات القيام كله الداخل تحت الوهم هذا محال، فحينئذ «قام زيد» مجاز لا حقيقة- الى ان قال: قال لى ابو على: قولنا «قام زيد» بمنزلة قولنا «خرجت فاذا الاسد» و معناه ان قولهم «خرجت فاذا الأسد» تعريفه هنا تعريف الجنس، كقولك «الأسد اشد من الذنب» و انت لا تريد انك خرجت و جميع الأسد التى يتناولها الوهم على الباب هذا محال، و انما اردت فاذا واحد من هذا الجنس بالباب، فوضعت لفظ الجماعة على الواحد لما فيه من الاتساع و التوكيد و التشبيه، اما الاتساع فلانك وضعت اللفظ المعتاد للجماعة على الواحد، و أما التوكيد فلانك نظمت قدر ذلك الواحد، بأن جئت بلفظة على اللفظ المعتاد للجماعة، و اما التشبيه فلانك شبهت الواحد بالجماعة، لأن كل واحد منها مثله في كونه اسدا، و اذا كان كذلك فمثله «قعد زيد و انطلق» و «جاء الليل و انصرم النهار»، و كذلك «ضربت زيدا» مجازا ايضا من جهة اخرى سوى التجوز في الفعل، و ذلك لأن المضروب بعضه لا جميعه، و حقيقة الفعل ضرب جميعه، و لهذا يؤتى عند الاستظهار ببدل البعض نحو «ضربت زيدا رأسه» و في البدل ايضا تجوز، لأنه قد يكون المضروب بعض رأسه لا كل الرأس.

و نقل عنه فيه ايضا انه قال: و انما يقع المجاز و يعدل اليه عن الحقيقة لمعان

ثلاثة، و هي الانساع و التوكيد و التشبيه، فان عدمت الثلاثة تعينت الحقيقة، فمن ذلك قولهﷺ في الفرس «هو بحر»، فالمعانى الثلاثة موجودة فيه: اما الاتساع فلانه زاد فى اسماء الفرس التى هي فرس و طرف و جواد و نحوها البحر حتى ان احتيج اليه في شعر او سجع او اتساع استعمل استعمال بقية تلك لاسماء، لكن لا يقضى الى ذلك الا بقرينة تسقط الشبهة، و ذلك كأن يقول الشاعر:[1]

علوت مطا جوادك يوم يوم　　　و قد ثمد الجواد فكان بحرا

و كأن يقول الساجع «فرسك هذا اذا سما بغرته كان فجرا و اذا جرى الى غايته كان بحرا»، فان عرى من دليل فلا لئلا يكون الباسا و الغازا، و اما التشبيه فلان جريه يجرى في الكثرة مجرى مائه، و اما التوكيد فلانه شبه العرض بالجوهر و اثبت في النفوس منه.

و كذلك قوله تعالى ﴿وَ أَدْخَلْناهُ فِي رَحْمَتِنا﴾[2] هو مجاز، و فيه المعانى الثلاثة: اما السعة فكأنه زاد في اسم الجهات و المحال اسما هو الرحمة، و اما التشبيه فلانه شبه الرحمة و ان لم يصح دخولها بما يجوز دخوله فلذلك وضعه موضعه، و اما التوكيد فلانه اخبر عن المعنى بما يخبر به عن الذات، و جميع انواع الاستعارات داخلة تحت المجاز كقوله:[3]

غمر الرداء اذا تبسم ضاحكا　　　غلقت لضحكته رقاب المال

---

١. الخصائص لابن جني، ج ٢، ص ٢٠٨ و ٢٤٨.

٢. النساء/ ٧٥.

٣. الخصائص لابن جني، ج ٢، ص ٢١٠ و ج ٣، ص ٢٨٤.

و كقوله:[١]

و وجه كأن الشمس حلت رداءها　　　عليه نقى الخد لم يتجدد

جعل للشمس رداء استعارة للنور لأنه ابلغ، و كذلك قولك «بنيت لك في قلبي بيتا» مجاز و استعارة لما فيه من الاتساع و التوكيد و التشبيه، بخلاف قولك «بنيت دارا» فانه حقيقة لا مجاز فيه و لا استعارة، و انما المجاز في الفعل الواصل اليه.

و من المجاز في اللغة ابواب الحذف و الزيادات و التقديم و التأخير و الحمل على المعنى و التعريف، نحو ﴿وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾،[٢] و وجه الاتساع فيه انه استعمل لفظ السؤال مع ما لا يصح في الحقيقة سؤاله، و التشبيه انها شبهت بمن يصح سؤاله لما كان بها، و التوكيد انه في ظاهر اللفظ احال بالسؤال على من ليس عادته الاجابة، فكأتهم ضمنوا لأبيهم انه ان سأل الجمادات و الجمال انبأته بصحة قولهم و هذا تناه في تصحيح الخبر- انتهى المنقول عن ابن جنى.[٣]

كلام ميرزاي القمي حول الحقيقة و المجاز

و الى هذا القول يشير في القوانين في القانون الرابع حيث يقول: اذا تميز المعنى الحقيقى من المجازى فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالأصل الحقيقة، اعنى به الظاهر، لأن مبنى التفهيم و التفهم على الوضع اللفظى غالبا، و لا خلاف لهم في ذلك، و اما اذا استعمل لفظ في معنى او معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه

---

١. شرح الكافية الشافية، ج ١، ص ٩٠؛ حاشية الدسوقي على مختصر المعاني، ج ١، ص ٢٩٤.

٢. يوسف/ ٨٢.

٣. المزهر، ج ١، ص٣٥٥.

حقيقة فيه او مجازاً او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد او التوقف لأن الاستعمال اعم، المشهور الأخير، و هو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة، و السيد المرتضى على الأول لظهور الاستعمال فيه، و هو ممنوع، و الثانى منقول عن ابن جنى، و جنح اليه بعض المتأخرين، لأن اغلب لغة العرب مجازات، و الظن يلحق الشيء بالاعم الأغلب- انتهى[1] محل الحاجة من كلامه.

كلام اسحق الاسفراينى حول الحقيقة و المجاز

و قد نقل عن الاستاذ ابى اسحق الاسفراينى انه لا مجاز في لغة العرب، و احتج على ذلك بأن حد المجاز عند مثبتيه انه كل كلام تجوز به عن موضوعه الاصلى الى غير موضوعه الأصلى، لنوع مقارنة بينهما في الذات او في المعنى.

اما المقارنة في المعنى فكوصف الشجاعة و البلادة، و اما في الذات فكتسمية المطر سماء و تسمية الفضلة غائطا و عذرة، و العذرة فناء الدار، و الغائط الموضع المطمئن من الأرض كانوا يرتادونه عند قضاء الحاجة، فلما كثر ذلك نقل الاسم الى الفضلة، و هذا يستدعى منقولا عنه متقدما و منقولا اليه متأخرا، و ليس في لغة العرب تقديم و تأخير، بل كل زمان قدر ان العرب قد نطقت فيه بالحقيقة فقد نطقت فيه بالمجاز، لأن الأسماء لا تدل على مدلولاتها لذاتها، اذ لا مناسبة بين الاسم و المسمى، و لذلك يجوز اختلافها باختلاف الامم و يجوز تغييرها، و الثوب يسمى في لغة العرب باسم، و في لغة العجم باسم آخر، و لو سمي الثوب فرسا و الفرس ثوبا ما

---

[1] . قوانين الاصول، ص ٣٦، الطبعة الحجرية؛ القوانين المحكمة في الاصول، ج ١، ص ٨٠، الطبعة الحديثه.

كان ذلك مستحيلا، بخلاف الأدلة العقلية فانها تدل لذواتها و لا يجوز اختلافها، اما اللغة فانها تدل بوضع و اصطلاح، و العرب نطقت بالحقيقة و المجاز على وجه واحد، فجعل هذا حقيقة و هذا مجازا ضرب من التحكم فان اسم السبع وضع للاسد كما وضع للرجل الشجاع- انتهى.[1]

و اجاب عن ذلك السيوطي: بأنه انا نسلم ان الحقيقة لا بد من تقديمها على المجاز، فان المجاز لا يعقل الا ذا كانت الحقيقة موجودة، و لكن التاريخ مجهول عندنا، و الجهل بالتاريخ لا يدل على عدم التقديم و التأخير- انتهى.[2]

و قال بعض المحققين: انه ليس مراد من انكر المجاز في اللغة ان العرب لم تنطق بمثل قولك للشجاع انه اسد، فان ذلك مكابرة و عناد، و لكن هو دائر بين امرين: إما ان يدعى ان جميع الألفاظ حقائق و يكتفى في الحقيقة بالاستعمال و ان لم يكن بأصل الوضع كما اختاره السيد المرتضى، و هذا مسلم و يعود البحث لفظيا، و ان اراد استواء الكل في اصل الوضع فهذا مراغمة للحقائق، فانا نعلم ان العرب ما وضعت اسم الحمار البليد- انتهى.

و انما اطنبنا الكلام هنا لما فيه من فوائد جمة لمن يكون له في فهم المباحث الدقيقة ميل و همة، فلنرجع الى ما كنا فيه.

(و كفاك شاهدا على ما ذكرت) من انه كثيرا ما يورد الجملة الخبرية لأغراض اخر سوى افادة الحكم او لازمه (قول الامام المرزوقي في قوله) اي الشاعر الحماسى

---

١ . القوانين، ج ١، ص٨٠.

٢ . المزهر، ج ١، ص٣٥٧.

مخاطبا لامرأته اميمة تلومه على عدم الانتقام و الأخذ بثار اخيه:[1]

(قومي هم قتلوا اميم اخى فاذا رميت يصيبنى سهمى)

فلئن عفوت لأعفون جللا و لئن سطوت لأوهنن عظمى

قال الامام المرزوقى: (هذا الكلام) اي البيت الأول (تحزن و تفجع) اي انشاء لهما، لما اشرنا اليه آنفا من ان استعمال الكلام في اظهار التحسر و التحزن و الضعف و نحو ذلك انشاء و مجاز مركب (و ليس) هذا الكلام (باخبار) عن ان قومه قتلوا أخاه، لأن المخاطب بهذا الكلام امرأته اميمة و هى عالمة بمضمون هذا الكلام. و الحاصل:

ان الشاعر يقول لامرأته يا اميمة قومى هم الذين فجعوفى بقتل اخى، فلو حاولت الانتقام منهم عاد ذلك علي بالمضرة، لأن عز الرجل بعشيرته، فان عفوت عنهم بالفصح و التجاوز عفوت عن امر عظيم و خطب جزيل و اظهرت الاحسان الكامل لهم، و ان قهرتهم بالانتقام عاد الأمر الى توهين حالى. و بعبارة اخرى: الذين قتلوا أخى هم قومى، فان حاربتهم حاربت قومى فكأنه قد حاربت نفسى لأنهم منى و انا منهم، فلا يمكننى طلب دم اخى لأنى اذا رميت احدا بالسهم اصابنى ذلك السهم، لأنى ان اقتل رجلا من اهلى فيقتل ناصري، فلذلك تركت الانتقام.

فأميمة المخاطبة التى كانت تلومه على التقاعد عن الثار عالمة بأن القاتلين لأخيه قومه، و تعلم بأنه عالم بذلك، فالقصد من الكلام حينئذ اظهار التحزن و التفجع على

[1] . شرح شواهد الشعرية في امات الكتب النحوية، ج ٣، ص ٨٣ و ١٩١؛ شرح شواهد المغني، ج ١، ص ٣٦٣؛ النحو تطبيقي وفقاً لمقررات النحو العربي في المعاهد و الجامع، ج ٢، ص ١٧٦٤.

قتل اخيه و عدم تمكنه من الانتقام. و منه قوله:[١]

(هواى مع الركب اليمانين مصعد   جنيب و جثمانى بمكة موثق)

و سيأتى بيانه في بحث تعريف المسند اليه بالاضافة.

المقاصد و الاغراض التى من اجلها يلقى الخبر

(لكنه) اي المخبر (اذا كان بصدد الاخبار) و الاعلام (فلا شك ان قصده بخبره افادة المخاطب أما الحكم) اي الوقوع في الموجبة و اللاوقوع في السالبة (كقوله «زيد قائم» لمن) اي لمخاطب (لا يعرف) اي لا يعلم (انه) اي زيد (قائم) و كقوله «ما زيد عادل» لمن لا يعرف انه ليس بعادل (او كونه- اي المخبر- عالما به، اي بالحكم) لأن الاصل كما قيل- في كل مخبر علمه بما يخبر، فلا يرد ان يقال خبر الشاك لا علم معه، فلا يفيد الاخبار علم المخبر، لأن ذلك الاصل مبنى على الاغلب، و يحتمل ان يراد بالعلم معناه الأعم، اي حصول صورة النسبة الكلامية في ذهن المخبر- فتأمل.

(كقولك «قد حفظت التوراة» لمن حفظء) معتقدا أن المخبر لا يعلم ذلك. و ليعلم ان عود ضمير المذكر الى التوراة باعتبار تأويله بالكتاب (و) ليعلم ايضا ان المراد (بالحكم هنا) كما قلنا (وقوع النسبة) الكلامية (مثلا) و اللا وقوع، و ذلك لأن كل من له إلمام بمعنى المركبات يفهم من تركيب «زيد قائم» ان المتكلم اخبر به عن وقوع قيام زيد، و من تركيب «ما زيد قائم» انه اخبر به عن لا وقوعه (لا ايقاعها) اي النسبة في الموجبة و لا انتزاعها في السالبة (لظهور ان ليس قصد المخبر افادة انه قد

---

[١] . شرح شواهد الشعرية في امات الكتب النحوية، ج ٢، ص ١٧٥؛ حاشية الصبان على شرح الاشمونى على الفية ابن مالك، ج ٤، ص ٢٠٨؛ النحو العربي، ج ٣، ص ٨٦.

اوقع النسبة) فيما افاد الحكم (او) افادة (انه) اي المخبر (عالم بأنه اوقعها) هذا في الموجبة و قس عليه السالبة.

(و ايضا لو اريد) بالحكم هنا (هذا) اي الايقاع في الموجبة (لما كان لانكار الحكم) بهذا المعنى (معنى) و ذلك لأن الايقاع معناه الادراك، اي ادراك المتكلم ان النسبة واقعة، و الانتزاع معناه ادراك انها ليست بواقعة، و هذا المعني لا يقبل الانكار و التكذيب (لامتناع ان يقال: انه) اي المتكلم (لم يوقع النسبة) اي لم يدركها في الموجبة، و كذلك امتناع ان يقال أنه لم ينتزعها اي لم يدرك انها ليست بواقعة.

و الحاصل: انه اذا قال المتكلم «زيد قام» كان مقصوده افادة ان ثبوت القيام لزيد، اي نسبته اليه حاصل و محقق في الخارج، و ليس مقصوده افادة انه ادرك تلك النسبة، فلما كان المتكلم بصدد افادة وقوع تلك النسبة فيكون المراد بالحكم هنا ذلك- فتأمل جيداً.

(فان قلت:) ما ذكرت من ان المراد بالحكم هنا وقوع النسبة و ثبوتها ينافي ما هو المتفق عليه عندهم، لأنه (قد اتفق القوم على ان مدلول الخبر انما هو حكم المخبر بوجود المعنى في الاثبات و بعدمه في النفي، و انه) اي الخبر (لا يدل على ثبوت المعنى) في الواقع و نفس الأمر (او انتفائه) كذلك (و الا) اي و ان لم يكن كذلك.

اى دل على الثبوت او النفى في الواقع و نفس الامر، فحينئذ يرد عليه امور ثلاثة: الاول انه (لما وقع) حينئذ (شك من سامع في خبر يسمعه بل علم ثبوت ما اثبت و انتفاء ما نفى، اذ لا معنى للدلالة الا افادته العلم بذلك الشيء) و لذلك قال المحقق الطوسى: ان ملزوم العلم دليل. و في شرح المطالع و حاشية التهذيب و شرح الكافية: ان الدلالة هي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. هذا احد

الاصطلاحين، و فيها اصطلاح آخر يأتى في جعل المنكر كغير المنكر.

بيان عبدالقاهر في اخبار النفسي

قال الشيخ: ان الخبر و جميع الكلام معان ينشئها الانسان في نفسه و يصرفها في فكره و يناجي بها قلبه و يراجع فيها عقله و توصف بأنها مقاصد و اغراض، و اعظمها شأنا الخبر، فهو الذى يتصور بالصور الكثيرة و تقع فيه الصناعات العجيبة، و فيه يكون في الأمر الاعم المزايا التى بها يقع التفاضل في الفصاحة.

ثم قال: و اعلم انك اذا فتشت اصحاب اللفظ عما في نفوسهم وجدتهم قد توهموا في الخبر انه صفة للفظ، و ان المعنى في كونه اثباتا انه لفظ يدل على وجود المعنى من الشيء او فيه، و في كونه نفيا انه لفظ يدل على عدمه و انتفائه عن الشيء، و هو شيء قد لزمهم و سرى في عروقهم و امتزج بطباعهم حتى صار الظن بأكثرهم ان القول لا ينجع فيهم.

و الدليل على بطلان ما اعتقدوه: انه محال ان يكون اللفظ قد نصب دليلا على شيء ثم لا يحصل منه العلم بذلك الشيء، اذ لا معنى لكون الشيء دليلا الا افادته اياك العلم بما هو دليل عليه، و اذا كان هذا كذلك علم منه ان ليس الأمر على ما قالوه من ان المعنى في وصفنا اللفظ بأنه خبر انه قد وضع لأن يدل على وجود المعنى او عدمه، لأنه لو كان كذلك لكان ينبغي ان لا يقع من سامع شك في خبر يسمعه، و ان لا تسمع الرجل يثبت و ينفي الا علمت وجود ما اثبت و انتفاء ما نفى، و ذلك مما لا يشك في بطلانه، و اذا لم يكن ذلك مما يشك في بطلانه وجب ان يعلم ان مدلول اللفظ ليس هو وجود المعنى او عدمه، و لكن الحكم بوجود المعنى او عدمه، و ان

ذلك- اي الحكم بوجود المعنى او عدمه- حقيقة الخبر- انتهى.[١]

(و) الأمر الثاني انه (لما صح ضرب زيد الا و قد وجد منه الضرب لئلا يلزم اخلاء اللفظ عن معناه الذي وضع له، و حينئذ لا يتحقق الكذب اصلا).

قال الشيخ: و اعلم انه انما لزمهم ما قلناه من ان يكون الخبر على وفق المخبر عنه ابدا من حيث انه اذا كان معنى الخبر عندهم اذا كان اثباتا انه لفظ موضوع ليدل على وجود المعنى المخبر به من المخبر عنه او فيه وجب ان يكون كذلك ابدا، و ان لا يصح ان يقال «ضرب زيد» الا اذا كان الضرب قد وجد من زيد، و كذلك يجب في النفى ان لا يصح ان يقال «ما ضرب» الا اذا كان الضرب لم يوجد منه، لأن تجويز ان يقال «ضرب زيد» من غير ان يكون قد كان منه ضرب، و ان يقال «ما ضرب زيد» و قد كان منه ضرب يوجب على اصلهم اخلاء اللفظ من معناه الذى وضع له ليدل عليه، و ذلك مما لا يشك في فساده، و لا يلزمنا علي اصلنا لأن معنى اللفظ عندنا هو الحكم بوجود المخبر به من المخبر عنه او فيه اذا كان الخبر اثباتا و الحكم بعدمه اذا كان نفيا، و اللفظ عندنا لا ينفك من ذلك و لا يخلو منه، و ذلك لأن قولنا «ضرب و ما ضرب» يدل من قول الكاذب على نفس ما يدل عليه من قول الصادق، لأنا ان لم نقل ذلك لم يخل من ان يزعم ان الكاذب يخلى اللفظ من المعنى، او يزعم انه يجعل للفظ معنى غير ما وضع له، و كلاهما باطل، و معلوم انه لا يزال يدور في كلام العقلاء في وصف الكاذب انه يثبت ما ليس بثابت و ينفى ما ليس بمنتف، و القول بما قالوه يؤدى الى ان يكون العقلاء قد قالوا المحال من حيث يجب على اصلهم ان يكونوا قد قالوا أن الكاذب يدل على وجود ما ليس بموجود و على عدم ما ليس بمعدوم، و كفى

---

١ . دلائل الاعجاز، ص ٣٤٥.

بهذا تهافتا و خطلا و دخولا في اللغو من القول، و اذا اعتبرنا اصلنا كان تفسيره ان الكاذب يحكم بالوجود فيما ليس بموجود و بالعدم فيما ليس بمعدوم، و هو اسد كلام و احسنه.

و الدليل على ان اللفظ من قول الكاذب يدل على نفس ما يدل عليه من قول الصادق انهم جعلوا خاص وصف الخبر انه يحتمل الصدق و الكذب، فلولا ان حقيقته فيهما واحدة لما كان لحدهم هذا معنى، و لا يجوز ان يقال: ان الكاذب يأتى بالعبارة على خلاف المعبر عنه، لأن ذلك انما يقال فيمن اراد شيئا ثم اتى بلفظ لا يصلح للذى اراد، و لا يمكننا ان نزعم في الكاذب انه اراد امرا ثم اتى بعبارة لا تصلح لما اراد- انتهى.[1]

(و) الأمر الثالث انه (للزم التناقض في الواقع عند الاخبار بأمرين متناقضين).

قال الشيخ: و من الدليل على فساد ما زعموه انه لو كان معنى الاثبات الدلالة على وجود المعنى و اعلامه السامع ايضا و كان معنى النفى الدلالة على عدمه و اعلامه السامع ايضا لكان ينبغى اذا قال واحد «زيد عالم» و قال آخر «زيد ليس بعالم» ان يكون قد دل هذا على وجود العلم و هذا على عدمه، و اذا قال الموحد «العالم محدث» و قال الملحد «هو قديم» ان يكون قد دل الموحد على حدوثه و الملحد على قدمه، و ذلك ما لا يقبله عاقل- انتهى.[2]

(قلت: ظاهر ان العلم) الحاصل من الخبر (بثبوت شيء) في الواقع كالعلم الحاصل من «قام زيد» بثبوت القيام له واقعا (لا يستلزم) هذا العلم (ثبوته) اي ثبوت

---

١ . دلائل الاعجاز، ص ٣٤٧.

٢ . دلائل الاعجاز، ص ٣٤٦.

ذلك الشيء، اي القيام (في الواقع) لأن دلالة الألفاظ على معانيها وضعية يجوز تخلفها، و ليست عقلية و لا طبعية تقتضي استلزام الدليل للمدلول استلزاما عقليا كدلالة الدخان على النار او طبعيا كدلالة اح اح على وجع الصدر.

و الحاصل: ان قول المخبر «قام زيد» يدل بحكم الوضع على ثبوت القيام لزيد في الواقع، و دلالته على ذلك لا يستلزم ان يكون هذا الثبوت متحققا في الواقع، لجواز ان يكون الخبر- اعنى قام زيد- كذبا، و اذا كان الأمر بهذه المثابة من الظهور (فكأنهم ارادوا) بقولهم انه لا يدل على ثبوت المعنى (انه) اي الخبر الموجب (على ثبوت المعنى في الواقع قطعا بحيث لا يحتمل عدم الثبوت، و الا) اي و ان لم يريدوا ذلك (فانكار دلالة الخبر) بحكم الوضع (على ثبوت المعنى) في الموجبة (او انتفائه) اي المعنى في السالبة (معلوم البطلان) لأن كل من له شعور، و علم بمعنى هذا التركيب- اي تركيب قام زيد- يفهم منه ان المخبر اخبر به عن ثبوت القيام لزيد في الواقع (اذ لا معنى للدلالة) اللفظية (الا فهم المعنى منه) اي من الخبر (و لا شك) في (انك اذا سمعت) من المخبر (خرج زيد تفهم منه) اي من خرج زيد (انه) اي زيد (خرج و عدم الخروج احتمال عقلى) نشأ من كون دلالة الخبر وضعية يجوز فيها تخلف الدال عن المدلول كما في الكواذب، بخلاف الدلالة العقلية و الطبعية فانها كما قلنا لا يجوز فيها التخلف.

(و لهذا) اي و لعدم الشك في انك اذا سمعت «خرج زيد» تفهم منه الخروج (يصح اذا قيل لك من اين تعلم هذا) اي انه خرج (ان تقول) في جواب هذا الاستفهام (سمعته) اي ما يدل على خروجه بالوضع، اي سمعت خرج زيد (من فلان) المخبر، فعلمت انه- اي زيد خرج- فيكون جوابك هذا صحيحا صادقا، فثبت ان الخبر يدل

على ثبوت المعنى او انتفائه لا على مجرد الحكم بالثبوت او الانتفاء.

(و لو كان مفهوم القضية) اي الخبر (هو) مجرد (الحكم بالثبوت او الانتفاء لكان مفهوم جميع القضايا متحققا دائما) اذ لازم كل خبر و قضية- كما تقدم في اول الباب- هو الحكم بالثبوت او الانتفاء (فلم يصح قولهم: بين مفهومى «زيد قائم» و «زيد ليس بقائم» تناقض، لامتناع تحقق) الخبرين (المتناقضين) لما ثبت في محله من ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل منهما كذب الأخرى و بالعكس.

(ثم الحق ما ذكره بعض المحققين، و هو ان جميع الاخبار من حيث اللفظ لا يدل الا على الصدق) اي على المعنى الذى وضعت الهيئة التركيبية له، اي ثبوت المعنى في الايجاب و نفيه في السلب (و أما الكذب) اي عدم ثبوت المعني في الايجاب و ثبوته في السلب (فليس بمدلوله) من حيث الوضع (بل هو) اي الكذب (نقيضه) اي نقيض اللفظ، اي نقيض مدلوله الوضعي المتقدم.

(و) أما (قولهم يحتمله) اي الكذب فانهم (لا يريدون به) اي بهذا القول (ان الكذب مدلول للفظ الخبر) ليكون (كالصدق) مدلولا له (بل المراد) بقولهم المذكور (انه) اي لفظ الخبر (يحتمله) اي الكذب (من حيث هو) اي مع قطع النظر عن كونه موضوعا بهيئته التركيبية للصدق فقط (اى لا يمتنع عقلا ان لا يكون مدلول اللفظ ثابتا) و ذلك لما تقدم آنفا من ان هذا الاحتمال انما نشأ من كون دلالة لفظ الخبر على المعنى الموضوع له- ايجابا كان او سلبا- وضعية يجوز فيها التخلف عقلا.

(و يسمى الأول، اي الحكم الذى يقصد بالخبر افادته المخاطب فائدة الخبر، و الثانى اي كون المخبر عالما به) اي بالحكم (لازمها- اي لازم فائدة الخبر- لما ذكر

في المفتاح) في اول القانون الأول ما هذا نصه: اعلم ان مرجع الخبرية و احتمال الصدق و الكذب الى حكم المخبر الذي يحكمه في خبره بمفهوم لمفهوم- الى ان قال: و مرجع كون الخبر مفيدا للمخاطب الى استفادة المخاطب منه ذلك الحكم، و يسمى هذا فائدة الخبر، كقولك «زيد عالم» لمن ليس واقفا على ذلك، او استفادته منه انك تعلم ذلك، كقولك لمن حفظ التوراة «قد حفظت التوراة» و يسمى هذا لازم فائدة الخبر، و الأولى بدون هذه تمتنع و هذه بدون الأولى لا تمتنع، كما هو حكم اللازم المجهول المساواة- انتهى.[1]

و انما نقلنا كلام المفتاح بطوله لتعرف ما في المنقول المنسوب اليه من التغيير و التصرف، و هو (ان الفائدة الأولى) اي الحكم الذى يسمى فائدة الخبر (بدون الثانية) اي كون المخبر عالما به (تمتنع، و هي) اي الثانية (بدون) الفائدة (الأولى لا تمتنع كما هو حكم اللازم المجهول المساواة) و انما عبر بالمجهول المساواة ليشمل اللازم المساوى بحسب الواقع الأعم بحسب الاعتقاد، كالخالقية و الرازقية و نحوهما بالنسبة الى اللّه جل جلاله، فان هذه الصفات حيث يعتقدها الكفار و العوام كالأنعام اعم تكون مجهولة المساواة، و ان لم تكن اعم وافعا و لكن حكمها حكم الأعم في امتناع تحقق الملزوم بدونها و عدم امتناع تحققها بدون الملزوم و لو اعتقادا خطأ- فتأمل.

و الى ما ذكرنا ينظر قوله (اى اللازم الاعم بحسب الواقع او الاعتقاد، فان الملزوم بدونه) اي بدون اللازم (يمتنع، و هو) اي اللازم (بدون الملزوم لا يمتنع تحقيقا لمعنى العموم) و لو اعتقادا خطأ.

(فعلي هذا فائدة الخبر هي الحكم، و لازمها كون المخبر عالما به، و معنى اللزوم

---

١. مفتاح العلوم، ص ٢٥٤.

انه كلما افاد الحكم افاد انه عالم به) اي الحكم (من غير عكس، كما في «حفظت التوراة») و في المقام اشكال يشير اليه و الى جوابه في آخر المبحث بقوله «فان قيل لا نسلم» الخ، فانتظر.

و ليعلم ان كلام الخطيب في الكتاب مبنى على كون المدار و المناط في الفرق بين الفائدة الاولى و الثانية هو افادة المخبر الحكم او لازمه (و) لكن (زعم العلامة في شرح هذا الكلام من المفتاح) اي قوله «ان الفائدة الاولى بدون الثانية تمتنع» الخ، ان المدار و المناط انما هو المخاطب و السامع بدعوى (ان فائدة الخبر هي استفادة السامع من الخبر الحكم، و لازمها هي استفادته) اي السامع (منه) اي من الخبر (ان المخبر عالم بالحكم، و هو) اي ما زعمه العلامة (خلاف ما صرح به صاحب المفتاح في بحث تعريف المسند اليه) و هذا نصه:

و اما الحالة التي تقتضي تعريفه فهي اذا كان المقصود من الكلام افادة السامع فائدة يعتد بمثلها، و السبب في ذلك هو ان فائدة الخبر لما كانت هي الحكم او لازمه كما عرفت في اول قانون الخبر و لازم الحكم، و هو انك تعلم الحكم ايضا- انتهى.[1]

(لكنه) اي ما زعمه العلامة (يوافق) ظاهر ما ذكره في اول ذلك القانون، و يوافق ايضا (ما اورده المصنف في) كتابه (الايضاح في تفسير هذا الكلام) اي قول المفتاح ان الفائدة الاولى بدو الثانية تمتنع- الخ (حيث) نقل المصنف كلام السكاكي الذي نصه: ان الاولى بدون هذه تمتنع و هذه بدون الاولى لا تمتنع، كما هو حكم اللازم المجهول المساواة.

ثم (قال) في تفسيره: (اى يمتنع ان لا يحصل العلم الثاني، و هو علم المخاطب) و

---

١ . المطول مع الحاشية مير سيد شريف الجرجاني، ص ٤٤.

السامع (بأن المخبر عالم بهذا الحكم من الخبر نفسه عند حصول العلـم الأول و هـو علمه) اي المخاطب و السامع (بذلك الحكم نفسه، اذ لو لم يحـصل) العلـم الثـانى (فعدم حصوله عنده) اي عند حصول العلـم الأول (إمـا لأنـه) اي العلـم الثـانى (قـد حصل قبل) اي قبل حصول العلم الأول (او لم يحصل بعـد) اي بعـد حـصول العلـم الاول، بأن لا يحصل العلم الثانى اصلا لا قبل حصول العلم الاول و لا بعده (و الأول) اي حصول العلم الثانى قبل حصول العلم الاول (باطل) و بعبارة اخـرى: قبليـة العلـم الثانى بالنسبة الى العلم الأول باطل (لأن العلم) الثانى- اي علم المخاطب- (بكـون المخبر عالما بالحكم لا بد فيه) اي في حصوله (مـن ان يكـون) نفـس (هـذا الحكـم حاصلا في ذهنه) اي في ذهن المخاطب (ضرورة).

و حصول نفس هذا الحكم في ذهن المخاطب عبارة اخرى عـن العلـم بـالحكم، لما ثبت في محله من ان العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن، فالنسبة بين كون المخبر عالما بالحكم و بين الحكم كالنسبة بين العمي و البصر، فكمـا لا يمكـن العلم بالعمى- اعنى عدم البصر عما من شأنه البصر- الا بعد العلم بالبصر فكذلك لا يمكن العلم بكون المخبر عالما بالحكم الا بعد العلم بالحكم تحقيقا لمعنى اللزوم و الالتزام، فكيف يمكن ان يحصل العلم بكون المخبر عالما بالحكم قبل حصول العلم بالحكم، فلا بد في العلم بكون المخبر عالما بـالحكم مـن ان يكـون العلـم بـالحكم حاصلا قبله او معه.

(و ان لم يجب ان يكون حصوله) اي العلم بالحكم (من ذلك الخبر) الحاصل منه العلم بكون المخبر عالما بالحكم، لجواز ان يكـون المخاطـب عالمـا بـالحكم قبـل سماع الخبر، كما في «حفظت التوراة» اذا علم المخاطب ان ما حفظه هـو التـوراة، و

زعم ان المخبر لا يعلم انه حفظه، و سيصرح بذلك بعيد هذا.

(و كذا الثانى) اي عدم حصول العلم الثاني بعد- اي اصلا- ايضا باطل (لأن علة حصوله سماع الخبر من المخبر، اذ التقدير) اي الفرض (ان حصولهما) اي العلم الاول و الثانى كلاهما (انما هو من نفس الخبر) ظاهر هذا الكلام ينافي ما تقدم آنفا من قوله «و ان لم يجب ان يكون حصوله من ذلك الخبر» فتأمل.

(فنبه) المصنف في الايضاح (على) بطلان الاحتمال (الأول) اي انه قد حصل قبل (بقوله) في الايضاح: (لامتناع حصول) العلم الثانى (قبل حصول) العلم (الأول) و قد بينا وجه الامتناع مستوفى (و) نبه (على) بطلان الاحتمال (الثاني) و هو انه لم يحصل بعد (بقوله: مع ان سماع الخبر من المخبر كاف في حصول الثاني منه) اي من الخبر (و لا يمتنع ان لا يحصل) العلم (الأول من المخبر نفسه عند حصول الثانى لجواز ان يكون) العلم (الاول حاصلا قبل حصول) العلم (الثانى، فلا يمكن حصوله) اي العلم الأول (لامتناع حصول الحاصل كالعلم بكونه حافظا للتوراة) فالخبر حينئذ انما افاد لازم الفائدة و لم يفد فائدة الخبر (و حينئذ يكون تسمية هذا الحكم فائدة الخبر، بناء على انه) اي الحكم (من شأنه ان يستفاد من الخبر) و بعبارة اخرى: ليس المراد بالفائدة ما يستفاد من الخبر بالفعل بل شأنه ان يستفاد منه.

(تنبيه) اعلم ان التمثيل بقولك «قد حفظت التوراة» انما يصح اذا كان الحافظ عالما بأن ما حفظه هو التوراة و الا فلا، اللهم الا ان يقال: ان حفظها لا ينفك عادة عن العلم بها من حيث انها توراة، و ان جاز الانفكاك في المحقرات.

(فان قيل: كثيرا ما نسمع خبرا و لا يخطر ببالنا ان صورة هذا الحكم حاصلة في ذهن المخبر ام لا) فلا يصح القول بأن سماع الخبر عن المخبر كاف في حصول العلم

الثانى، و لا يثبت امتناع عدم حصول العلم الثانى عند حصول العلم الأول (و ايضا اذا سمعنا خبرا و حصل لنا منه العلم) الثانى، اي العلم (بكون مخبره عالما به تحصل في ذهننا صورة هذا الحكم) اي يحصل العلم الاول، لما تقدم آنفا من ان النسبة بينهما كالنسبة بين العمي و البصر (سواء علمناه) اي الحكم (قبل) اي قبل سماعنا الخبر من المخبر (اولا) نعلمه قبل (فيكون) العلم الاول ايضا (حاصلا) من الخبر، فلا يصح القول بأنه لا يمتنع ان لا يحصل العلم الاول من الخبر نفسه عند حصول الثاني- الخ (غايته انه) اي العلم الاول عند حصوله قبل (لا يكون علما جديدا) بل تذكارا.

(فالجواب عن الاول) و هو القول بأن كثيرا ما نسمع خبرا و لا يخطر ببالنا ان صورة هذا الحكم حاصلة في ذهن المخبر ام لا (ان العلم بكون صورة هذا الحكم حاصلة في ذهن المخبر ضرورى لوجود علته، اعنى سماع الخبر) من المخبر (و الذهول انما هو عن العلم) اي علم سامع الخبر (بهذا العلم) اي علم المخبر، اي حصول صورة الحكم في ذهنه (و هو) اي الذهول عن العلم (جائز).

قال القوشجى عند قول الخواجة «و السهو عدم ملكة العلم و فرق بينه و بين النسيان» ما هذا نصه: للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلاث: الادراك و هو حصول الصورة عندها، و الذهول المسمى بالسهو و هو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها، و النسيان و هو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا. فالسهو هو حالة متوسطة بين الادراك و النسيان، ففيها زوال الصورة من وجه و بقائها من وجه- انتهى.

(و فيه) اي في ان العلم بكون صورة هذا الحكم حاصلة في ذهن المخبر ضرورى

لوجود علته (نظر) وجه النظر انا لا نسلم ان هذا ضروری، و انما يكون ضروريا لو كان مجرد سماع الخبر من المخبر علة تامة لذلك العلم، و هو ممنوع لما تقدم في كلام القوشجى من انه لا بد من ملاحظة النفس تلك الصورة الزائلة و توجهها اليها- فتأمل.

(و يمكن ان يقال: ان لازم فائدة الخبر) ليس علم المخاطب و السامع بكون صورة هذا الحكم حاصلة في ذهن المخبر حتى يرد النظر المذكور، بل اللازم (هو) مجرد (كون المخبر عالما بالحكم، اعنى حصول صورة الحكم في ذهنه، و هذا متحقق ضرورة سواء علم) المخاطب و (السامع ان المخبر عالم بالحكم ام لم يعلم) و سيأتي وجه كونه ضروريا عند قوله «قلنا ليس المراد» الخ.

(لكن هذا ينافي تفسير المصنف) في الايضاح، لأنه- كما تقدم- فسره فيه بعلم المخاطب و السامع بأن المخبر عالم بالحكم، لا بكون المخبر عالما به.

(و) الجواب (عن الثانى) اي عن قوله «ايضا اذا سمعنا خبرا» الخ (ان الذهن) اي ذهن المخاطب و السامع، بل كل احد (اذا التفت الى ما هو مخزون) و محفوظ (عنده و استحضره) على ما نقلناه عن القوشجى (لا يقال) بسبب هذا الالتفات و الاستحضار (انه) اي المخاطب و السامع الذاهل (علمه) اي الحكم و الصورة المذهول عنها (و لو سلم) انه يقال له حينئذ انه علمه (فانا نفرضه) اي المخاطب و السامع (مستحضرا للخبر) اي (مشاهدا إياه) اي الخبر، اي المخبر به (فانه) اي الشأن (يحصل العلم الثانى دون) العلم (الاول) فصح القول بأنه لا يمتنع ان لا يحصل العلم الاول من الخبر نفسه عند حصول العلم الثاني (و بهذا) القدر من الانفكاك (يتم مقصودنا) و هو كون العلم الثانى اللازم الاعم.

(فان قيل: لا نسلم) اصل الملازمة، و بعبارة اخرى لا نسلم (انه) اي المخبر (كلما

افاد الحكم افاد انه) اي المخبر (عالم به) اي بالحكم (لجواز أن يكون خبره مظنونا) له (او مشكوكا او موهوما او كذبا محضا) ففى جميع هذه الصور ليس المخبر عالما بالحكم، و ذلك واضح لا سترة عليه.

(قلنا: ليس المراد بالعلم ههنا الاعتقاد الجازم المطابق) للواقع (بل) المراد بالعلم ههنا (حصول صورة هذا الحكم في ذهنه) اي المخبر (و هذا) اي حصول صورة الحكم في ذهن المخبر (ضروري في كل عاقل تصدى للاخبار) عن حكم.

و الحاصل: ان منع الملازمة و عدم تسليمها انما يصح اذا قلنا ان المراد بالعلم الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، و ليس كذلك لأن المراد بالعلم ههنا- كما تقدم في الجواب عن الأول- حصول صورة الحكم في ذهن المخبر، و هذا ضرورى في كل عاقل تصدى للاخبار، سواء كان المخبر معتقدا له اعتقادا جازما او غير جازم، بأن يكون ظانا، او غير معتقد اصلا بأن يكون شاكا او واهما، او معتقدا لخلافه بأن يكون كاذبا متعمدا في كذبه او شاعرا خياليا.

قال المحشى عند قول محشى التهذيب في تقسيم العلم «كما في صورة التخييل و الشك و الوهم» ما هذا نصه: اعلم ان من تصور النسبة الحكمية فاما ان يكون الصورة الحاصلة عنده بحيث تتأثر عنها النفس تأثيرا عجيبا من قبض و بسط و ان كان خلافها ثابتا عند العقل كقولك في الترغيب «الخمر ياقوتية سيالة لذيذة» و في التنفير «العسل مرة مهوعة» ام لا، و على الأول تسمى تخييلا، و على الثانى فلما ان يكون تلك النسبة متساوية الطرفين بحيث لا يترجح عنده واحد منهما فتسمى شكا، و اما ان لا تكون متساويهما، فاما ان يحصل القطع باحدهما ام لا، و على الثانى تسمى و هما ان كانت مرجوحة و ظنا ان كانت راجحة، و على الاول إما ان يكون ذلك الطرف المقطوع العدم

فتسمي كذبا، و اما ان يكون الوجود فتسمى جزما، و هو اما ان يكون مطابقة للواقع اولا، و تسمى الثانية جهلا مركبا، و الاولى يقينا ان كانت بحيث لا تقبل التشكيك، و تقليدا ان كانت بحيث تقبله، فهذه صور ثمان اربع منها ليست بتصديق لعدم الاذعان و هي الكذب و الثلاث الأول التى ذكرها المحشى، و البواقى تصديق بالاتفاق، فلا بد من حمل الاذعان (في قول التفتازانى العلم ان كان اذعانا للنسبة) على ما هو اعم من اليقين ليشمل الظن ايضا فافهم- انتهى.

قال القوشجى في بحث العلم من التجريد: الجهل يطلق على معنيين:

احدهما جهلا بسيطا و هو عدم العلم و الاعتقاد عما من شأنه ان يكون عالما او معتقدا، و بهذا المعنى يقابل العلم و الاعتقاد مقابلة العدم للملكة، و الثانى يسمى جهلا مركبا و هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما، سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد، و يسمى مركبا لأنه جهل بما فى الواقع مع الجهل بأنه جاهل، و هو بهذا قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم- انتهى.

و ليعلم انه لما كان هنا مظنة سؤال، و هو انه لو كان قصد من هو بصدد الاخبار منحصرا في افادة المخاطب اما الحكم او كونه عالما به لما صح إلقاء الخبر للعالم بهما و قد ألقى له كثيرا كالأمثلة الآتية، فأجاب بقوله: (و قد ينزل المخاطب العالم بهما- اي بفائدة الخبر و لازمها- منزلة الجاهل) بهما (فيلقى اليه الخبر و ان كان عالما بالفائدة) و لازمها.

قيل في بعض النسخ «بالفائدتين» لان لازم فائدة الخبر فائدة ايضا، و ذلك احسن من حمل الفائدة بالافراد على المعنى الأعم بحيث يشمل اللازم ايضا.

و ليعلم ان التنزيل يجرى في الكلام لأمور خطابية كثيرة تأتى في طى المباحث

الآتيه: منها ما اشار اليه بقوله: (لعدم جريه) اي المخاطب العالم (على موجب) بفتح الجيم، اي على مقتضى (العلم، فان من لا يجرى على مقتضي العلـم) الحاصـل لـه (هو و الجاهل سواء) بل اسوأ حالا من الجاهل بكثير (كما يقـال للعـالم) بالواجبـات في الشريعة (التارك للصلاة) و هي من اهم الواجبات في الشريعة (الصلاة واجبة) فانه لما ترك الصلاة مع علمه بوجوبها نزل منزلة الجاهل الخالى الذهن، فألقى اليه الكلام من غير تأكيد (لأن موجب العلم) و مقتضاه (العمل) به، فكأنه ليس بعالم.

(و) كما يقال (للسائل العارف بما بين يديك مـا هـو) اي الـذى بـين يـديك (هـو كتاب، لأن مّوجب العلم) بما بين يديك (ترك السؤال) و الاستفهام، و لمـا لـم يعمـل بمقتضى علمه و سأل نزل منزلة الجاهل، و اجيب بأنه كتاب (و مثله) قول موسى عليه السّلام في جواب سؤال اللّه تعالى ﴿ما تِلْكَ بِيَمِينِكَ يا مُوسى﴾».[1]

قال الفاضل المحشى: انما غير الشارح الأسلوب- اي انما قال و مثله- ايمـاء الـى انه ليس من امثلة تنزيل العالم منزلة الجاهل، بل مثله في ان كلا منهما سوق المعلـوم مساق غيره، و مثل هذا لا يخلو عن سوء الادب- انتهى.

كلام صاحب الكشاف حول الآية

و قال في الكشاف: انما سأله ليريه عظم ما يترعه عز و علا في الخشبة اليابسة مـن قلبها حية نضناضة (اى تحرك لسانها في فمها- كذا في الصحاح) و ليقـرر فـي نفـسه المباينة البعيدة بين المقلوب عنه و المقلوب اليه، و ينبه على قدرته الباهرة، و نظيره ان يريك الزراد (اى الذى يعمل لباس الحرب) زبره من حديد و يقول لك ما هـي فتقـول

[1] . طه/ ١٧.

زبرة حديد، ثم يريك بعد ايام لبوسا مسردا فيقول لك هي تلك الزبرة صيرتها الى ما ترى من عجيب الصنعة و انيق السرد- الى ان قال- ذكر (موسى عليه السّلام) على التفصيل و الاجمال المنافع المتعلقة بالعصى، كأنه احسن بما اعقب هذا السؤال من امر عظيم يحدثه اللّه، فقال ما هي الاعصا لا تنفع الا منافع بنات جنسها و كما تنفع العيدان، ليكون جوابه مطابقا للغرض الذى فهمه من فحوى كلام ربه، و يجوز ان يريد عز و جل ان يعدد المرافق الكثيرة التى علقها بالعصا و يستكثرها و يستعظمها، ثم يريه على عقب ذلك الآية العظيمة، كأنه يقول له: اين انت عن هذه المنفعة العظمى و المأربة كنت تعتد بها و تحتفل بشأنها؟ و قالوا إنما سأله ليبسط منه و يقلل هيبته، و قالوا إنما اجمل موسى عليه السلام ليسأله عن تلك المآرب فيزيد في اكرامه، و قالوا انقطع لسانه بالهيبة فأجمل- انتهى.[١]

(و نظائره) اي نظائر سوق الكلام مع من لا يكون سائلا مثل سوقه مع من يكون سائلا (كثيرة بحسب موجبات العلم).

قال بعض المحققين: اعلم ان التنزيل المذكور يكون فيما اذا علم المخاطب الفائدة و لازمها معا او احدهما، و كلام المصنف ظاهر في الأول، و يمكن تأويله بحيث يكون محتملا للوجوه الثلاثة: علم الفائدة، و علم اللازم، و علم الفائدة و اللازم. بأن يرجع الضمير في قوله «بهما» لمجموع الأمرين، و هو يصدق بالبعض و الجميع، فالاول كقولك لتارك الصلاة العالم بوجوبها «الصلاة واجبة»، و الثانى و هو المخاطب العالم باللازم قولك «ضربت زيدا» لمن يعلم انك تعرف انه ضرب زيدا لكنه يناجى غيرك بضربه عندك كأنه يخفى منك، و الثالث كقولك لانسان مؤمن و

---

١. الكشاف، ج ٣، ص ٤٤.

يعلم انك تعلم انه مؤمن الا انه آذاك اذية لا يباشر بها الا مـن يعتقـد مؤذيـه كفـره و لا يعلم اللّه و رسوله «اللّه ربنا و محمد رسولنا»- انتهى.[1]

(قال صاحب المفتاح): ثم انك ترى المفلقين السحرة في هذا الفن ينفثون الكـلام لا على مقتضى الظاهر كثيرا، و ذلك اذا أحلوا المحيط بفائدة الجملة الخبرية و بـلازم فائدتها علما محل الخالى الذهن عن ذلك لاعتبارات خطابية (اى لأجل امور اقناعيـة يعتبرها المتكلم حال مخاطبته تفيد ظن غير المخاطب ان المخاطب غير عالم كعـدم الجرى على مقتضى العلم) مرجعهـا (اى مرجـع تلـك الاعتبـارات) تجهيلـه بوجـوه مختلفة. ثم قال: (و ان شئت فعليك بكلام رب العزة ﴿وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَراهُ مـا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ وَ لَبِئْسَ ما شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ﴾)[2] هـذه الآية في سورة البقرة بعد قولـه تعـالى ﴿وَ اتَّبَعُـوا مـا تَتْلُـوا الـشَّياطِينُ عَلى مُلْـكِ سُلَيْمانَ وَ ما كَفَرَ سُلَيْمانُ وَ لكِـنَّ الـشَّياطِينَ كَفَـرُوا يُعَلِّمُـونَ النَّـاسَ السِّحْرَ وَ ما أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبابِلَ هارُوتَ وَ مارُوتَ وَ ما يُعَلِّمانِ مِـنْ أَحَـدٍ حَتَّى يَقُولا إِنَّما نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُما ما يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَ ما هُمْ بِضارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَتَعَلَّمُونَ ما يَـضُرُّهُمْ وَ لا يَنْفَعُهُمْ وَ لَقَدْ عَلِمُوا﴾[3] الاية.[4]

---

١ . حاشية الصبان على شرح الاشموني على الفية ابن مالك، ج ٤، ص ٢٤١.

٢ . البقره/ ١٠٢.

٣ . البقره/ ١٠٢.

٤ . مفتاح العلوم، ص ٢٥٩.

قال الزمخشرى: ﴿وَ اتَّبَعُوا﴾ اي نبذوا كتاب اللّه و اتبعوا- اي اليهود- ﴿ما تَتْلُوا الشَّياطِينُ﴾ يعنى و اتبعوا كتب السحر و الشعوذة التى كانت تقرنها ﴿عَلى مُلْكِ سُلَيْمانَ﴾ اي على عهد ملكه و في زمانه، و ذلك ان الشياطين كانوا يسترقون السمع ثم يضمون الى ما سمعوا أكاذيب يلفقونها و يلقونها الى الكهنة و قد دونوها في كتب يقرؤنها و يعلمونها الناس، و فشا ذلك في زمن سليمان عليه السلام حتى قالوا:

ان الجن تعلم الغيب، و كانوا يقولون هذا علم سليمان و ما تم لسليمان ملكه الا بهذا العلم، و به تسخر الانس و الجن و الريح التي تجرى بأمره ﴿وَ ما كَفَرَ سُلَيْمانُ﴾ تكذيب للشياطين و دفع لما بهتت به سليمان من اعتقاد السحر و العمل به، و سماه كفرا ﴿وَ لكِنَّ الشَّياطِينَ﴾[1] هم الذين كفروا باستعمال السحر و تدوينه ﴿يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾[2] يقصدون به اغواءهم و اضلالهم ﴿وَ ما أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾[3] عطف على السحر، اي و يعلمونهم ما انزل على الملكين، و قيل هو عطف على ما تتلوا، اي و اتبعوا ما انزل ﴿هارُوتَ وَ مارُوتَ﴾[4] عطف بيان للملكين علمان لهما، و الذى انزل عليهما هو علم السحر ابتلاء من اللّه للناس من تعلمه منهم و عمل به كان كافرا و من تجنبه او تعلمه لا ليعمل به و لكن ليتوقاه و لئلا يغتر به كان مؤمنا.

---

١. البقره/ ١٠٢.

٢. البقره/ ١٠٢.

٣. البقره/ ١٠٢.

٤. البقره/ ١٠٢.

عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه فمن لا يعرف الشر من الناس يقع فيه

كما ابتلى قوم طالوت بالنهر ﴿فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَ مَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي﴾، [1] و قرأ الحسن على الملكين بكسر اللام على ان المنزل عليهما علم السحر كانا ملكين- اي سلطانين- ببابل، و ما يعلم الملكان احدا حتى ينبهاه و ينصحاه و يقولا له ﴿إِنَّما نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ [2] اي ابتلاء و اختبار من الله ﴿فَلا تَكْفُرْ﴾ [3] فلا تتعلم معتقدا انه حق فتكفر ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ﴾ [4] الضمير لما دل عليه من احد، اي فيتعلم الناس من الملكين ﴿ما يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ﴾ [5] اي علم السحر الذى يكون سببا في التفريق بين الزوجين من حيلة و تمويه، كالنفث في العقد و نحو ذلك مما يحدث الله عنده الفرك و النشوز و الخلاف (قال في الصحاح الفرك بالكسر البغض، و لا يستعمل الا بين الزوجين) ابتلاء منه لا ان السحر له في نفسه بدليل قوله تعالى ﴿وَ ما هُمْ بِضارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [6] لأنه ربما احدث الله عنده فعلا من افعاله و ربما لم يحدث ﴿وَ يَتَعَلَّمُونَ ما يَضُرُّهُمْ﴾ [7] و لا ينفعهم لأنهم

---

١. البقره/ ١٠٢.

٢. البقره/ ١٠٢.

٣. البقره/ ١٠٢.

٤. البقره/ ١٠٢.

٥. البقره/ ١٠٢.

٦. البقره/ ١٠٢.

٧. البقره/ ١٠٢.

يقصدون به الشر، و فيه ان اجتنابه اصلح كتعلم الفلسفة التى لا يؤمن ان تجر الى الغواية، و لقد علم هؤلاء اليهود ان من اشتراه اي استبدل ما تتلوا الشياطين من كتاب اللّه ﴿ما لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ﴾[١] من نصيب ﴿وَ لَبِئْسَ ما شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ﴾[٢] اي باعوها.

الى ان قال: فان قلت كيف اثبت لهم العلم اولا في قوله ﴿وَ لَقَدْ عَلِمُوا﴾[٣] على سبيل التوكيد القسمى، ثم نفاه عنهم في قوله ﴿لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ﴾؟[٤]

قلت: معناه لو كانوا يعملون بعلمهم جعلهم حين لم يعملوا به كأنهم منسلخون عنه- انتهى.[٥]

و الغرض من نقل كلام الزمخشري بطوله انما هو هذه الفقرة الأخيرة منه حيث اليه يشير السكاكى بقوله: (كيف تجد صدره) اي صدر كلام رب العزة ﴿وَ لَقَدْ عَلِمُوا﴾ الآية (يصف اهل الكتاب بالعلم على سبيل التوكيد القسمى) لأن اللام في ﴿لَقَدْ عَلِمُوا﴾[٦] موطئة للقسم، اي انها واقعة في جواب قسم محذوف، و الضمير في

---

١. البقره/ ١٠٢.

٢. البقره/ ١٠٢.

٣. البقره/ ١٠٢.

٤. البقره/ ١٠٢.

٥. تفسير الكشاف، ج ١، ص ١٣٢.

٦. البقره/ ١٠٢.

﴿عَلِمُوا﴾[١] لأهل الكتاب، اي اليهود، و اللام في ﴿لَمَنِ اشْتَرَاهُ﴾[٢] ابتدائية، و ضمير ﴿اشْتَرَاهُ﴾ عائد على كتاب السحر و الشعوذه، و المراد بالشراء كما تقدم في كلام الزمخشري الاستبدال (و آخره) اي آخر كلام رب العزة (ينفيه) اي ينفى العلم (عنهم) اي عن اهل الكتاب، اي اليهود، لأن لو كما تقدم في ديباجة الكتاب للنفى (حيث لم يعملوا بعلمهم) فمحل الشاهد من الآية قوله تعالى ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾،[٣] فان العلم الواقع بعد لو منفى، لأنها كما قلنا حرف نفى، و قد اثبت ذلك العلم لهم في صدر الآية، و هذا بظاهره تناقض.

و دفعه انما يكون بأن يقال: انهم لما يعملوا بمقتضى العلم برداءة الشراء و مذموميتها نزل ذلك العلم منزلة عدمه فصاروا بمنزلة الجاهلين بذلك، فاثبات العلم لهم اولا ناظر الى الواقع، و نفيه عنهم ثانيا ناظر الى التنزيل، فلا تناقض لاختلاف محلى الاثبات و النفى.

و ليعلم ان مراد صاحب المفتاح من الاية ليس الاستشهاد بها على ما نحن فيه- اي على تنزيل العالم بفائدة الخبر و لازمها منزلة الجاهل- بل مراده منها تنزيل العالم بالشىء سواء كان فائدة الخبر و لازمها او غيرهما منزلة الجاهل، فالتنزيل بهذا المعنى اعم من التنزيل في المتن، فالمقصود من الاية التنظير لا التمثيل، و الى ذلك يشير التفتازانى بقوله: (يعنى ان شئت ان تعرف ان العالم بالشىء اعم من فائدة الخبر و

١. البقره/ ١٠٢.

٢. البقره/ ١٠٢.

٣. البقره/ ١٠٢.

غيرها ينزل منزلة الجاهل به لاعتبارات خطابية) قد تقدم معنى كون الاعتبارات خطابية (لا ان الاية من امثلة تنزيل العالم بفائدة الخبر و لازمها منزلة الجاهل) فبطل ما توهمه بعضهم من انها من الأمثلة (بناء على ان قوله) تعالى (﴿لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ﴾ معناه لو كان لهم) اي اليهود (علم بذلك الشراء) و الاستبدال (لا متنعوا منه، اي ليس لهم علم به فلا يمتنعون، و هذا) اي لو كانوا يعلمون (هو الخبر الملقى اليهم) اي اليهود (مع علمهم به) اي بهذا الكلام.

و انما بطل هذا التوهم (لأن هذا الكلام) اي القول بأن لو كانوا يعلمون هو الخبر الملقى اليهم (يلوح عليه) اي على هذا القول (اثر الاهمال) لأن هذا الخطاب- اي الاية- ليس بالمقى اليهم بل الى رسول اللّهﷺ و اصحابه، و ذلك واضح، فالقول بأن لو كانوا يعلمون- و هو جزء من الاية- خبر القى اليهم- اي اليهود- مهمل لا واقع له (او) بناء (على ان قوله) تعالى (﴿وَ لَقَدْ عَلِمُوا﴾[1] الاية) مجموعه (خبر ألقى اليهم) اي اليهود (مع علمهم به) اي بقوله تعالى ﴿وَ لَقَدْ عَلِمُوا﴾ الاية، و انما بطل هذا التوهم ايضا (لأن هذا الخطاب) اي الاية بمجموعها (لمحمد و اصحابه، و لا دليل على كونهم عالمين به، و هو) اي عدم الدليل على كونهم عالمين به (ظاهر) اذ لا دليل صريح على كون رسول اللّه عالما بكل ما يوحى اليه قبل وحيه فضلا عن اصحابه- فتأمل.

(على ان شينا من الوجهين) اي كون ﴿لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ﴾ فقط او كون مجموع الاية خبرا ملقى اليهم، اي اليهود (لا يوافق لما في المفتاح) لكونه صريحا في ان النفى راجع

---

۱ . البقره/ ۱۰۲.

الى علم اليهود برداءة الشراء و عدم الخلاق في الاخرة لمن اشتراه، لا الى علم رسول اللّه ﷺ و اصحابه بما كان عليه اليهود من الاشتراء و عدم الخلاق في الاخرة لمن اشترى السحر و الشعودة بدل الكتاب، و الدليل على ذلك قوله تعالى بعد هذه الاية ﴿وَ لَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ﴾.[1]

قال الزمخشرى في تفسيره: ﴿وَ لَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا﴾[2] برسول اللّه و القرآن ﴿وَ اتَّقَوْا﴾ اللّه فتركوا ما هم عليه من نبذ كتاب اللّه و اتباع كتب الشياطين ﴿لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ﴾[3] ان ثواب اللّه خير مما هم فيه، و قد علموا و لكنهم جهلوا لترك العمل بالعلم- انتهى.[4]

الى هنا كان الكلام في تعميم التنزيل من حيث العلم، اي في ان العالم بالشيء- اعم من فائدة الخبر و غيرها- ينزل منزلة الجاهل به لاعتبارات خطابية (ثم اشار) السكاكى (الى زيادة التعميم و ان وجود الشيء سواء كان هو العلم ام غيره ينزل منزلة عدمه، فقال) بعد قوله «و ان شئت فعليك» الخ: (و نظيره) اي نظير ﴿وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَراهُ﴾[5] الخ (في النفى و الاثبات، اي في نفى شىء) ايا ما كان (و اثباته) قوله

---

١. البقره/ ١٠٣.

٢. البقره/ ١٠٣.

٣. البقره/ ١٠٣.

٤. الكشاف، ج ١، ص١٣٣.

٥. البقره/ ١٠٣.

تعالى ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ (وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ) وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى وَ لِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاءً حَسَناً إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.[۱]

قال في الكشاف: لما طلعت قريش (في بدر) قال رسول اللّهﷺ: هذه قريش قد جاءت بخيلانها و فخرها يكذبون رسلك، اللهم انى اسألك ما وعدتنى، فأتاه جبرئيل فقال: خذ قبضة من تراب فارمهم بها فقالﷺ لما التقى الجمعان لعلي «ع:» اعطى قبضة من حصباء الوادى، فرمى بها في وجوهم و قال «شاهت الوجوه» فلم يبق مشرك الاشغل بعينيه، فانهزموا ورد فبهم المؤمنون يقتلونهم و يأسرونهم (فكانوا يفتخرون فكان القائل منهم يقول مفتخرا انا قتلت انا اسرت) فقيل لهم لم تقتلوهم، و الفاء جواب شرط محذوف تقديره ان افتخرتم بقتلهم فأنتم لم تقتلوهم ﴿وَ لكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾[۲] لأنه هو الذى انزل الملائكة و ألقى الرعب في قلوبهم و شاء النصر و الظفر و قوى قلوبكم و اذهب عنها الفزع و الجزع ﴿وَ ما رَمَيْتَ﴾[۳] انت يا محمّد ﴿إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى﴾[٤] يعنى ان الرمية التى رميتها لم ترمها انت على الحقيقة، لأنك لو رميتها لما بلغ اثرها الا ما يبلغ اثر رمى البشر، و لكنها كانت رمية اللّه حيث اثرت ذلك الأثر العظيم، فأثبت الرمية لرسول اللّهﷺ لأن صورتها وجدت منه، و

۱. انفال/ ۱۷.

۲. انفال/ ۱۷.

۳. انفال/ ۱۷.

٤. انفال/ ۱۷.

نفاها عنه لان اثرها الذى لا تطيقه البشر فعل اللّه عز و جل، فكأن اللّه هو فاعل الرمية على الحقيقة، و كأنها لم توجد من الرسول- انتهى.[۱]

و نظير ذلك ما يحكى عن سلمان الفارسى انه قال بالفارسية: كرديد نكرديد.

(و اذا كان قصد المخبر ما ذكر) اي فائدة الخبر او لازمها (فينبغى ان يقتصر من التركيب) اي الألفاظ و المزايا (على قدر الحاجة) اي حاجة المخبر في افادة الحكم او لازمها او حاجة المخاطب في استفادتهما فلا يزيد و لا ينقص (حذرا من اللغو) لأن التركيب اذا كان زائدا كان الزائد لغوا، و اذا كان انقص فان كان التركيب غير مفيد اصلا كان لغوا محضا و ان كان مفيدا ناقصا عن افادة ما قصد به كان في حكم اللغو.

قال السكاكى في الفن الأول: من المعلوم ان حكم العقل حال اطلاق اللسان هو ان يفرغ المتكلم في قالب الافادة ما ينطق به تحاشيا عن وصمة اللاغية، فاذا اندفع في الكلام مخبرا لزم ان يكون قصده في حكمه بالمسند للمسند اليه في خبره ذاك افادته للمخاطب متعاطيا مناطها بقدر الافتقار- انتهى.[۲]

(و اشار الى تفصيله) اي تفصيل قدر الحاجة و الافتقار (بقوله: فان كان المخاطب خالى الذهن من الحكم) اي من الاعتقاد و ادراك النسبة الخبرية الثبوتية او السلبية، اي من التصديق بها.

قال في التهذيب: العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق و الا فتصور.

و قال محشيه: اي اعتقادا بالنسبة الخبرية الثبوتية، كالاذعان بأن زيدا قائم، او

---

۱. تفسير الكشاف، ج ۱، ص۱٥٤.

۲. مفتاح العلوم، ص ۲٥۸.

السلبية كالاعتقاد بأنه ليس بقائم- انتهى.[١]

(و) من (التردد فيه) اي في الحكم، اي في وقوع النسبة و لا وقوعها، ففى الكلام استخدام لأن التردد ليس في الحكم بمعنى الاعتقاد و التصديق بل في الحكم بمعنى الوقوع و اللاوقوع، فذكر الحكم اولا بمعنى التصديق و اعاد الضمير عليه بمعنى الوقوع و اللاوقوع.

اقسام الحكم

(تكميل) الحكم عندهم يطلق على امور خمسة:

«احدها»- النسبة الكلامية اي المفهومة من الكلام، و هي ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه، او انتفاؤه عنه في الواقع، و قد يعبر عنه بوقوع النسبة او لا وقوعها، و هذا المعنى هو المراد بالحكم حين عود الضمير اليه، و هذا هو المتعارف بين الأدباء و ارباب العربية.

«و ثانيها»- الاذعان بالنسبة الخبرية الثبوتية او السلبية، اي ادراكها و العلم بها و لو خطأ، و هذا المعنى هو المراد بالحكم في المتن اولا اي قبل عود الضمير اليه، و قد يعبر عن الحكم بهذا المعنى بالايقاع و الانتزاع، و هذا هو المتعارف بين ارباب المعقول كما اشرنا اليه آنفا.

«و ثالثها»- خطاب اللّه المتعلق بأفعال المكلفين، و هذا هو المتعارف بين الأصوليين على ما اشار اليه القمي في كتابه القوانين.

«و رابعها»- ما ثبت بالأدلة الشرعية كالأحكام التكليفية و الوضعية على قول، و

١. الحاشية على التهذيب المنطق، ص ١٨.

هذا المعنى هو المتعارف بين الفقهاء.

«و خامسها»- المحكوم به فعلا كان نحو «قام زيد» او خبرا نحو «زيد قائم»، و قد يوجد له اطلاقات اخر نادرة لا يهمنا ذكرها.

فتحصل مما قدمنا ان قوله: (اى لا يكون عالما بوقوع النسبة اولا وقوعها) تفسير لكون المخاطب خالى الذهن من الحكم، و قوله (و لا مترددا في ان النسبة هل هى واقعة ام لا) تفسير لكون المخاطب خالى الذهن من التردد فيه.

و تحصل ايضا ان المراد من الحكم الاعتقاد و العلم، و هو مباين للتردد، لأنه- اي التردد- عبارة اخرى عن الشك، فلا يلزم من نفى احدهما نفي الاخر كما هو حكم كل متباينين. مثلا: لا يلزم من نفى الحجر نفى الانسان، و لا من نفى الانسان نفى الحجر، فلا يلزم من خلو ذهن المخاطب من الحكم خلوه من التردد فيه، لأن النسبة بينهما كما عرفت التباين لا عموم و خصوص مطلق:

(فعلم) من هذا التقرير الذى اتضح منه النسبة (ان ما سبق الى بعض الأوهام من) ان النسبة بين الحكم و التردد فيه عموم و خصوص مطلق، و الخاص منهما التردد في الحكم، و العام الحكم و قد ثبت في محله (انه) يلزم من نفى العام نفى الخاص، مثلا اذا قلنا الدار خالية من الحيوان يلزم منه خلوها من الانسان ايضا، و يلزم من ثبوت الخاص ثبوت العام، مثلا اذا قلنا في الدار انسان يلزم منه ان يكون فيها حيوان، فحينئذ (لا حاجة الى قوله «و التردد فيه» لأن الخلو من الحكم يستلزم الخلو من التردد فيه، ضرورة ان) حصول (التردد في الحكم) لكونه خاصا (يوجب حصول الحكم في الذهن) هذا كله كما قلنا مبني على كون النسبة بين الحكم و التردد فيه عموما و خصوصاً مطلقاً، على ما سبق الى بعض الأوهام، لكنه (ليس بشيء) لما بينا من ان

النسبة بينهما انما هو التباين لا العموم و الخصوص مطلقا (ألا ترى انك) تؤكد الكلام و (تقول «ان زيدا في الدار») مؤكدا بان (لمن يتردد في انه) اي زيد (هل هو فيها ام لا، و لا يحكم) ذلك المتردد (بشيء من النفى و الاثبات، بل الحكم الذهنى و التردد) فيه كما بينا (متنافيان) و متباينان (لا يجتمعان قط) في ذهن المخاطب بالنسبة الى كلام واحد.

و لا يذهب عليك انا قد نقلنا عن المصباح عند قول المصنف «و البلاغة يوصف بها الاخير ان» ان استعمال قط في الحال او الاستقبال من ألحان العامة فراجع ان شئت.

و اما قوله: (استغنى على لفظ المبنى للمفعول) فهو مبنى على جواز نيابة ضمير المصدر عن الفاعل، اي استغنى الاستغناء، و فيه خلاف قال الأزهرى: الثالث مما ينوب عن الفاعل مصدر متصرف مختص بصفة او غيرها، نحو ﴿فَإِذا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ واحِدَةٌ﴾[1] فنفخة نائب الفاعل، و هو مصدر متصرف لكونه مرفوعا و مختص لكونه موصوفا بواحدة، و غير المتصرف من المصادر ما لزم النصب على المصدرية نحو «سبحان اللّه» و غير المختص المبهم نحو «سير»، فيمتنع «سبحان اللّه» بالضم على ان يكون نائب فاعل فعله المقدر، على ان الاصل يسبح سبحان اللّه لعدم تصرفه، و يمتنع سير سير لعدم الفائدة، اذ المصدر المبهم مستفاد من الفعل، فيتحد معنى المسند و المسند اليه و لا بد من تغايرهما، بخلاف ما اذا كان مختصا فان الفعل مطلق و مدلول المصدر مقيد فيتغايران فتحصل الفائدة، و اذا امتنع سير سير مع اظهار

---

١. الحاقة/ ١٣.

المصدر فاقتناع سير بالبناء للمفعول على اضمار ضمير المصدر احق بالمنع، لأن ضمير المصدر المؤكد اكثر ابهاما من ظاهره، خلافا لمن اجازه كالكسائي و هشام فيما نقل ابن السيد انهما اجازا جلس بالبناء للمفعول، و فيه ضمير مجهول.

قال ثعلب: اراد أن فيه ضمير المصدر، و تبعهما ابو حيان في النكت الحسان فقال: و مضمر المصدر يجرى مجرى مظهره، فيجوز ان تقول قيم و قعد فتضمر المصدر، كأنك قلت قيم القيام و قعد القعود- انتهى.

ثم اختار الأزهرى خلافه فقال: و الصحيح المنع، و لكن قال بعض ارباب الحواشي محتمل ان يكون نائب الفاعل الجار و المجرور، يعنى (عن مؤكدات الحكم) و المراد بالحكم هنا النسبة الكلامية، اي الوقوع و اللاوقوع، و التقييد بالحكم احتراز عن مؤكدات الطرفين كالتأكيد اللفظى و المعنوى فانها جائزة مع الخلو ايضا.

قال بعض المحققين: ان ما ذكره الشارح من ان الفعل مبنى للمفعول مبنى على انه الرواية من المصنف، و لكونه المناسب لقوله بعد حسن تقويته، حيث لم يتعرض فيه للمتكلم و لا للمخاطب، و الا فالبناء للفاعل فيه و في قوله «ان يقتصر» جائز ايضا، و قوله «استغنى» اي وجوبا كما نقله بعضهم عن الشارح.

(و هي) اي مؤكدات الحكم (ان) المشددة المكسورة، و أما المفتوحة فقال بعضهم انها ليست للتأكيد، و احتج لذلك بأن ما بعدها في حكم المفرد، و ليس بشيء لتصريح الجمهور بأنها ايضا للتأكيد.

(و اللام) الابتدائيه، نحو ﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً﴾[1] و اذا دخلت على الكلام ان

---

١ . حشر/ ١٣.

زحلفوها عن صدر الكلام الى الخبر كراهية ابتداء الكلام بمؤكدين، نحـو ﴿إِنَّ رَبَّـكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ﴾.[١]

(و اسمية الجملة) اي العدول مـن الجملـة الفعليـة الـى الأسـمية نحـو ﴿سَـلامٌ عَلَيْكَ﴾.

(و تكريرها) اي الجملة معنى، كقوله تعالى ﴿ذلِـكَ الْكِتـابُ لا رَيْـبَ فِيـهِ﴾[٢] على ما يأتى بيانه عنقريب و في بحث الفصل و الوصل، او لفظا كقوله:[٣]

ايا من لست ألقـاه　　　و لا في البعد انساه

لك اللّه على ذلك　　　لك اللّه لـك اللّـه

(و نون التأكيد) و اما الشرطية نحو ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَداً﴾.[٤]

(و حرف التنبيه) و هي كما في الجامى الا و أماوها يصدر بها الجمل كلها حتى لا يغفل المخاطب عن شيء مما يلقى المتكلم اليه، و لهذا سميت حـروف التنبيـه نحـو «ألا زيد قائم» و «أما زيد قائم» و «ما زيد قائم»، و تدخل‌هـا خاصـة مـن المفـردات على اسماء الاشارة حتى لا يغفل المخاطب عن الاشارة التى لا يتعين معانيها الا بهـا، نحو هذا و هاتا و هذان و هاتان و هؤلاء.

(و حروف الصلة) و قد تسمى كمـا فـي الجـامى حـروف الزيـادة، و هـي ان و ان

---

١ .نحل/ ١٢٤.

٢ . بقره/ ٢.

٣ . شرح شواهد الشعرية في امات الكتب النحوية، ج ٣، ص ٣١٦.

٤ . مريم/ ٢٤.

مخففتين و ما و لا و من و اللام و الباء، و لزيادتها مواضع مخصوصة ليس هنا موضع ذكرها، و انما سميت هذه الحروف زوائد لأنها قد تقع زائدة لا انها لا تقع الا زائدة، و معنى كونها زائدة ان اصل المعنى بدونها لا يختل لا انها لا فائدة لها اصلا، فان لها فوائد في كلام العرب إما معنوية و إما لفظية، فالمعنوية تأكيد المعنى كما في من الاستغراقية و الباء في خبر ما و ليس، و اما الفائدة اللفظية فهي تزيين اللفظ و كونه بزيادتها افصح، او كون الكلمة او الكلام بسببها مهيأ لاستقامة وزن الشعر او لحسن السجع او لغير ذلك، و لا يجوز خلوها من الفائدتين معا و الا لعدت عبثا، و لا يجوز ذلك في كلام الفصحاء و لا سيما في كلام البارى سبحانه، و أما تفصيل مواقع زيادتها فقد ذكرناها في حديقة المفردات من الكلام المفيد للمدرس و المستفيد في شرح الصمدية.[1]

و من مؤكدات الحكم ايضا ضمير الفصل و تقديم الفاعل المعنوى، كما يأتى في بحث تقديم المسند اليه نقله عن السكاكى.

و من مؤكداته ايضا السين على ما بينه ابن هشام في المغنى، و هذا نصه: و زعم الزمخشرى انها اذا دخلت على فعل محبوب او مكروه افادت انه واقع لا محالة، و لم ار من فهم وجه ذلك، وجهه انها تفيد الوعد بحصول الفعل، فدخولها على ما يفيد الوعد او الوعيد مقتض لتوكيده و تثبيت معناه، و قد اومأ الى ذلك في سورة البقرة فقال ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ﴾[2] معنى السين ان ذلك كائن لا محالة و ان تأخر الى حين، و

---

١ .في ذيل الحديقة الخامسة.

٢ . بقره/ ١٣٧.

صرح به في سورة براءة فقال في ﴿أُولئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ﴾[١] السين مفيدة وجود الرحمة لا محالة، و هى تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد اذا قلت «سأنتقم منك»- انتهى.[٢]

و من المؤكدات ايضا على ما ادعاه بعضهم قد التحقيقية و كأن و لكن و انما و ليت و لعل، و فيه تأمل، و قد يأتى عن قريب ان من المؤكدات القسم ايضا.

(و ان كان المخاطب مترددا فيه- اي في الحكم-) اي في الوقوع او اللاوقوع (طالبا له) اي للحكم (حسن تقويته، اي الحكم بمؤكد) من المؤكدات المذكورة آنفا.

قال في المفتاح: و اذا ألقاها- اي الجملة- الى طالب لها متحير طرفاها عنده دون الاستناد فهو منه بين بين لينقذه عن ورطة الحيرة استحسن تقوية المنقذ بادخال اللام في الجملة او ان كنحو «لزيد عارف» و «ان زيدا عارف»- انتهى.[٣]

(قال الشيخ في دلائل الاعجاز) ما حاصله بأدنى تفاوت: (اكثر مواقع ان بحكم الاستقراء هو الجواب، لكن يشترط فيه ان يكون للسائل ظن على خلاف ما انت تجيبه به، فأما ان يجعل مجرد الجواب اصلا فيها فلا، لأنه يؤدى الى ان لا يستقيم لنا ان نقول صالح في جواب كيف زيد و في الدار في جواب اين زيد حتى تقول انه صالح و انه في الدار، و هذا مما لا قائل به) و سيجيء كلام آخر له فيها عنقريب.

(و ان كان المخاطب منكرا للحكم حاكما بخلافه وجب توكيده- اي الحكم- بحسب الانكار قوة و ضعفا) اي لا عددا (فكلما ازداد في الانكار زيد في التأكيد) زيادة تساوى الانكار و تدفعه.

---

١ . توبه/ ٧.

٢ . الكشاف، ج٢، ص ٢٧١.

٣ . مفتاح العلوم، ص ٢٥٨.

قال الشيخ: و اما جعلها- اي ان- اذا جمع بينها و بين اللام نحو «ان عبد اللّه لقائم» للكلام مع المنكر فجيد، لأنه اذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة الى التأكيد اشد، و ذلك انك احوج ما تكون الى الزيادة في تثبيت خبرك اذا كان هناك من يدفعه و ينكر صحته.[1]

و قال السكاكي: و اذا ألقاها- اي الجملة- الى حاكم فيها بخلافه ليرده الى حكم نفسه استوجب حكمه ليرجع تأكيدا بحسب ما اشرب المخالف الانكار في اعتقاده، كنحو «انى صادق» لمن ينكر صدقك انكارا، و «انى لصادق» لمن يبالغ في انكار صدقك، و «و اللّه انى لصادق» على هذا.

(كما قال اللّه تعالى حكاية عن رسل عيسى عليه السلام اذ كذبوا في المرة الاولى ﴿إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ﴾[2] مؤكدا) بتوكيدين- احدهما (بأن) و ثانيهما (اسمية الجملة) و قد تقدم انهما من المؤكدات (و) قال عز من قائل حكاية عنهم (فى المرة الثانية ﴿رَبُّنا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ﴾[3] مؤكدا) بأربعة تأكيدات: الأول (بالقسم) و هو ﴿رَبُّنا يَعْلَمُ﴾ قال في الكشاف قوله ﴿رَبُّنا يَعْلَمُ﴾ جار مجرى القسم في التوكيد، و كذلك قولهم ﴿شَهِدَ اللَّهُ﴾ و ﴿عَلِمَ اللَّهُ﴾، و انما حسن منهم هذا الجواب الوارد على طريق التوكيد و التحقيق مع قولهم ﴿وَ ما عَلَيْنا إِلَّا الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾ اي الظاهر

---

١. مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ج ١، ص ١٩٩.

٢. يس/ ١٤.

٣. يس/ ١٦.

المكشوف بالايات الشاهدة لصحته، و الا فلو قال المدعى «و اللّه انى لصادق فيما ادعى» و لم يحضر البينة كان قبيحاً- انتهى.[١]

(و) التأكيد الثانى (ان، و) الثالث (اللام، و) الرابع (اسمية الجملة) و انما اكدوا بالتأكيدات الاربعة (لمبالغة المخاطبين) اي اهل القرية (في الانكار، حيث) انكروا رسالتهم بثلاث جمل، اذ ﴿قالُوا ما أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنا وَ ما أَنْزَلَ الرَّحْمنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ﴾.[٢]

لا يقال: هذا كما قرر ثلاثة انكارات بثلاث جمل فكيف يؤكد لها بأربع بأكيدات؟ فانه يقال: انه قد تقدم آنفا انه يجب ان يكون التأكيد بقدر الانكار في القوة و الضعف لا في العدد، و قد نقل عن الشارح في بعض الحواشى انه قال: ان هذه الانكارات الثلاثة الواقعة منهم مساوية في القوة للتأكيدات الاربع، او يقال ان الحصر في الموضعين كلاهما معا بمنزلة انكار رابع، او ان قوله ﴿وَ ما أَنْزَلَ الرَّحْمنُ مِنْ شَيْءٍ﴾ يتضمن انكارين: احدهما صريح و هو نفى نزول شىء من الرحمن، و الاخر استلزامه نفى رسالتهم- فتدبر جيداً.

و لما كان هنا مظنة سؤال، و هو ان قول المنكرين ذلك انكار للرسالة من اللّه لأنها هي التى تنافي باعتقادهم للبشرية مع ان الرسل من عند عيسى لا من عند اللّه، و حينئذ فلا يكون قولهم ﴿ما أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنا﴾ الخ انكار الدعواهم، اشار الشارح الى الجواب بقوله: (و كأن الرسل) اي رسل عيسى (دعوهم) اي اهل القرية (الى

---

١ . الكشاف، ج ٤، ص ٦؛ مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ج ١، ص ١٩.

٢ . يس/ ١٥.

الاسلام) و دين الحق (على وجه ظنوهم اصحاب وحى و رسلا من اللّه تعالى) و ذلك الوجه انهم ادعوا أن رسالتهم من رسول اللّه- اعنى عيسى- انما هي باذن من اللّه تعالى (بناء على ان الرسالة من رسول اللّه رسالة من اللّه، و لذا قال) اللّه تعالى ﴿إِذْ أَرْسَلْنا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ﴾ فنسب اللّه تعالى ارسالهم الى نفسه جل جلاله، و بناء على ان التصديق برسالة رسول اللّه تصديق برسالة اللّه تعالى و تكذيب هذه تكذيب لتلك، (فعدلوا) اي اهل القرية (في نفي الرسالة) من اللّه (عن التصريح) حيث لم يقولوا لستم رسل اللّه (الى الكناية التى هي ابلغ) من التصريح على ما يأتى بيانه في آخر الفن الثانى مع توضيح منا ان ساعدنا التوفيق من اللّه تعالى على ذلك (و قالُوا) على سبيل الكناية ﴿ما أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنا﴾ زعما منهم ان) اثبات البشرية لمدعى الرسالة من اللّه ملازم لنفى رسالته، حيث ان (البشر) في اعتقادهم (لا) يمكن ان (يكون رسولا) من اللّه تعالى (البتة) لأنهم يزعمون انه لا مناسبة بين التراب و رب الارباب، غافلين من انه لو صح زعمهم للزم تعطيل عامة الأسباب، فلا يمكن معرفته جل جلاله، اذ لا تناسب بينه و بين الاسباب، و هذا من اقبح ما يلزم عليهم، و ذلك واضح عند اولى الالباب.

(و الا) اي و ان لم يكن دعوتهم على وجه ظنوهم اصحاب وحى و رسلا من اللّه (فالبشرية في اعتقادهم انما تنافى الرسالة من اللّه تعالى لا من رسول اللّه) فلا يكون قولهم ﴿ما أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنا﴾[1] تكذيبا للرسل، بل لا يصح حينئذ تكذيبهم لا مكان صدقهم في دعوى كونهم رسلا من عيسى في اعتقادهم، لأن البشرية في زعمهم

---

١. يس/ ١٥.

لا تنافي الا الرسالة من اللّه تعالى لا من رسول اللّه.

(و قوله تعالى «اذ كذبوا») حيث نسب المكذبية الى الجميع- اي الرسل الثلاثة- (مبنى على ان تكذيب الاثنين منهم تكذيب للآخر و هو الثالث لاتحاد المرسل) و هو عيسى عليه السلام (و المرسل به) و هو الاسلام و دين الحق (و الا) اي و ان لم يكن مبنيا على ما ذكر (فالمكذب في المرة الاولى هما اثنان بدليل قوله تعالى ﴿إِذْ أَرْسَلْنا إِلَيْهِمُ﴾ اي الى اصحاب القرية و هم اهل انطاكية ﴿اثْنَيْنِ﴾ هما شمعون و يحيى عليهما السّلام ﴿فَكَذَّبُوهُما فَعَزَّزْنا بِثالِثٍ﴾ اي فقويناهما برسول ثالث).

قال في الكشاف ﴿فَعَزَّزْنا﴾ اي فقوينا، يقال المطر يعزز الأرض اذا لبدعا و شدها، و تعزز لحم الناقة و قريء بالتخفيف من عزه يعزه اذا غلبه، اي فغلبنا و قهرنا بثالث- انتهى.[1]

(و هو) اي الثالث (بولس او حبيب النجار) او شمعون على ما في الكشاف فراجع ان شئت (و يسمى الضرب الأول) اي ما كان المخاطب به خالى الذهن من الحكم و التردد فيه (ابتدائيا) لأنه خبر ابتدئ به من غير ان يسبقه التفات و طلب او انكار (و) يسمى (الثانى) اي ما كان المخاطب به مترددا في الحكم طالبا له (طلبيا) و الوجه في تسميته ظاهر (و) يسمى (الثالث) اي ما كان المخاطب به منكرا للحكم (انكاريا) و ذلك ايضا ظاهر. فتحصل مما تقدم ان بين كلام و كلام آخر فرقا تجهله العامة بل اكثر الخاصة.

---

١. الكشاف، ٤/ ٩.

نقد نقله في دلائل الاعجاز

قال في دلائل الاعجاز: روي عن ابن الأنبارى انه قال: ركب الكندى المتفلسف الى ابى العباس و قال له: اني لأجد في كلام العرب حشوا. فقال له ابو العباس: في أي موضع وجدت ذلك؟ فقال: اجد العرب يقولون «عبد اللّه قائم» ثم يقولون «ان عبد اللّه قائم» ثم يقولون «ان عبد اللّه لقائم» فالألفاظ متكررة و المعنى واحد. فقال ابو العباس:

بل المعانى مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم «عبد اللّه قائم» اخبار عن قيامه، و قولهم «ان عبد اللّه قائم» جواب عن سؤال سائل، و قولهم «ان عبد اللّه لقائم» جواب عن انكار قيامه، فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعاني. قال فما احار المتفلسف جوابا.

و اذا كان الكندى يذهب هذا عليه حتى يركب فيه ركوب مستفهم او معترض فما ظنك بالعامة و من هو في عداد العامة ممن لا يخطر شبه هذا بباله.

و اعلم ان ههنا دقائق لو ان الكندى استقرى و تصفح و تتبع مواقع ان ثم ألطف النظر و اكثر التدبر لعلم ضرورة ان ليس سواء دخولها و ان لا تدخل- انتهى محل الحاجة من كلامه.

و اما الكندى فهو على ما في بعض الحواشى من نسل الأشعث بن قيس، و كان عظيم المنزلة عند المأمون و ابنه احمد، و له نحو مائتي تأليف ما بين كتاب و رسالة، و اما ابو العباس فهو اما ثعلب او المبرد لأنهما كانا متعاصرين و متفقين في الكنية- انتهى.[١]

فاذن لا تغتر بما يصدر من بعضهم من قدح هذا العلم الذى به يدرك دقائق الآيات

---

١. دلائل الاعجاز، ص ٢٠٦.

التى هي اعلى المعجزات، لأن القادح جاهل بهذا العلم و الناس اعداء ما جهلوا.

قال في المفتاح: ان هذا الفن فن لا تلين عريكته- و لا تنقاد قرونته بمجرد استقراء صور منه و تتبع مظان اخوات لها و اتعاب النفس بتكرارها و استيداع الخاطر حفظها و تحصيلها، بل لا بد من ممارسات لها كثيرة و مراجعات فيها طويلة مع فضل الهى من سلامة فطرة و استقامة طبيعة و شدة ذكاء و صفاء قريحة و عقل وافر. و قال ايضا: و اعلم انك اذا حذقت في هذا الفن لصدق همتك و استفراغ جهدك فيه، و بالحرى امكنك التسلق به الى العثور على السبب في انزال رب العزة قرآنه المجيد على هذه المناهج انشاء اللّه تعالى- انتهى.[1]

(و يسمى اخراج الكلام عليها، اي على الوجوه المذكورة، و هي الخلو عن التأكيد في) الضرب (الأول و التقوية بمؤكد استحسانا في) الضرب (الثاني و وجوب التأكيد في) الضرب (الثالث اخراجا) اي القاء (على مقتضى الظاهر) اي ظاهر الحال، اي الأمر الداعى الى ايراد الكلام مكيفا بكيفية مخصوصة، بشرط ان يكون ذلك الامر الداعى ثابتا في الواقع من دون تنزيل (و) من هنا قال (هو) اي مقتضى الظاهر (اخص مطلقا من مقتضى الحال) اي الامر الداعى الى ايراد الكلام مكيفا بكيفية ما سواء كان ذلك الأمر الداعى ثابتا في الواقع او كان ثبوته بالنظر الى التنزيل، فمقتضى الحال تحته فردان احدهما واقعى و الاخر تنزيلى، و اما مقتضى ظاهر الحال فتحته فرد واحد (لأن معناه) كما قلنا (مقتضى ظاهر الحال، فكل مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكس كما في صور ة) التنزيل، اي (الاخراج لا على مقتضى الظاهر) و يأتى تفصيله عنقريب.

---

[1]. مفتاح العلوم، ص ۲٦۲.

(فان قلت): لا نسلم ان النسبة مقتضى الظاهر و مقتضى الحال عموم و خصوص مطلقا، لأنه (اذا جعلت المنكر كغير المنكر) اي نزلت المنكر منزلة غير المنكر (و مع هذا أكدت الكلام و قلت «ان زيدا لقائم» يكون هذا) الكلام (علي وفق مقتضى الظاهر) اي على وفق مقتضى الداعى الواقعى (و ليس على وفق مقتضى الحال) اي ليس على وفق مقتضى الداعى التنزيلى (لأنه) اي الداعى التنزيلى في المثال (يقتضى ترك التأكيد) فبطل الكلية المدعاة، اعنى فكل مقتضى الظاهر مقتضى الحال (لكن ترك هذا القسم) اي تنزيل المنكر كغير المنكر ثم تأكيد الكلام (لكونه) اي هذا القسم (غير بليغ) لما يأتى من قوله «على انه لا معنى لجعل الانكار» الخ (فحينئذ) اي حين اذ ثبت الافتراق من الجانبين (يكون بينهما) اي بين مقتضى الظاهر و مقتضى الحال (عموم) و خصوص (من وجه لا) عموم و خصوص (مطلق) لعدم صدق الكلية في شيء من الطرفين.

(قلنا: لا نسلم) بطلان الكلية المدعاة في طرف مقتضى الظاهر، اذ دعوى (انه) اي هذا القسم المذكور الذى تركه المصنف (ليس على وفق مقتضى الحال) باطلة (لأن المقتضى لترك التأكيد) في القسم المتروك انما هو (بحسب غير الظاهر) اي غير الواقع (لا مطلق الحال) اذ المفروض في القسم المتروك ان المخاطب منكر واقعا، و مقتضى الانكار التأكيد لا تركه.

(و) الحاصل (انه لا يلزم من كونه) اي القسم المتروك (على خلاف مقتضى الحال بحسب غير الظاهر كونه على خلافه) اي الحال (مطلقا) يعنى حتى بحسب مقتضى الظاهر، و ذلك لبداهة ان القسم المتروك على وفق مقتضى الظاهر- اي الواقع- (لأن انتفاء الخاص) اي انتفاء موافقة الحال التنزيلي الذى هو احد فردي الحال بالمعنى

الاعم (لا يوجب انتفاء العام) اي لا يوجب انتفاء موافقة الفرد الاخر من العام الذي هو الحال الواقعي، فبطل ما تقدم من انه ليس على وفق مقتضى الحال، فثبتت الكلية المدعاة، اعنى كل مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكس، فثبت ان مقتضى الظاهر اخص من مقتضى الحال، فالنسبة بينهما عموم مطلق لا من وجه.

(على انه لا معنى لجعل الانكار كلا انكار ثم تأكيد الكلام) اذ هذا القسم من الجعل و التنزيل لغو لا يرتكبه العقلاء (اذ لا يعرف اعتبار الانكار و عدمه الا بالتأكيد و تركه) فاذا جعلت المنكر كغير المنكر و مع هذا اكدت الكلام فمن اين يعرف انك ارتكبت ذلك، فاذا ليس ذلك الا لغوا و عبثا، و العقلاء عن اللغو و العبث معرضون.

(و كثيرا ما، نصب على الظرف او المصدر، اي حينا كثيرا) هذا ناظر الى الظرفية كما ان قوله (او اخراجا كثيرا) ناظر الى المصدرية و قد تقدم الكلام فيهما مستوفى فيما تقدم عند قوله «كثيرا ما يسمى ذلك الوصف المذكور فصاحة ايضا» فراجع ان شئت.

(يخرج الكلام) اي يلقى (على خلافه، اي على خلاف مقتضى الظاهر) اي على خلاف مقتضى الحال الواقعي (يعنى ان وقوعه) اي وقوع اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر (في الكلام كثير في نفسه لا بالاضافة الى مقابله حتى يكون الاخراج على مقتضى الظاهر قليلا) فان اخراج الكلام على مقتضي الظاهر ازيد منه بكثير لكنه كثير في نفسه، حتى ان الشيخ قال: انه من الكثرة بحيث لا يدركه الاحصاء (فيجعل غير السائل كالسائل اذا قدم اليه، اي الى غير السائل ما يلوح له اي لغير السائل بالخبر، اي يشير اليه فيستشرف غير السائل له- اي للخبر يعنى ينظر اليه، يقال استشرف الشيء اذا رفع رأسه ينظر اليه و بسط كفه فوق الحاجب كالمستظل من

الشمس استشراف المتردد الطالب).

قال في المصباح: استشرفت الشيء رفعت البصر انظر اليه، و اشرفت عليه بالالف اطلعت عليه- انتهى.[١]

و قال في المجمع: و الاصل في الاستشراف ان تضع يدك على حاجبك كالذي يستظل من الشمس حتى يتبين الشيء- انتهى.[٢]

(نحو) قوله تعالي ﴿وَ أُوحِيَ إِلى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ فَلا تَبْتَئِسْ بِما كانُوا يَفْعَلُونَ وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنا وَ وَحْيِنا (وَ لا تُخاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾)[٣] قال في الكشاف ﴿لَنْ يُؤْمِنَ﴾ اقناط من ايمانهم و انه كالمحال الذى لا تعلق به للتوقع ﴿إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ﴾[٤] قد آمن الا من قد وجد منه ما كان يتوقع من ايمانه و قد للتوقع و قد اصابت محزها ﴿فَلا تَبْتَئِسْ﴾ فلا تحزن حزن بائس مستكين، قال الشاعر:[٥]

ما يقسم اللّه فاقبل غير مبتئس منه و اقعد كريما ناعم البال

و المعنى فلا تحزن بما فعلوه من تكذيبك و ايذائك و معاداتك، فقد حان وقت الانتقام لك منهم ﴿بِأَعْيُنِنا﴾ في موضوع الحال، بمعنى اصنعها محفوظا و حقيقته

١. المصباح المنير، ص ٣١١.

٢. مجمع البحرين، ج ٥، ص ٧٤.

٣. هود/ ٣٩.

٤. هود/ ٣٩.

٥. شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد شرح تسهيل الفوائد، ج ٣، ص ١١٠٧.

متلبسا بأعيننا، كأن للّه معه اعينا تكلؤه ان يزيغ في صنعته عن الصواب و ان لا يحول بينه و بين عمله احد من اعدائه ﴿وَ وَحْيِنا﴾ و انا نوحى اليك و نلهمك كيف تصنع، عن ابن عباس رضى اللّه عنه لم يعلم كيف صنعة الفلك فأوحى اللّه اليه ان يصنعها مثل جؤجؤ الطائر ﴿وَ لا تُخاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ (اى لا تدعنى يا نوح في شأن قومك و استدفاع العذاب عنهم بشفاعتك) انتهى كلام الكشاف.[١]

(فهذا) اي ﴿وَ لا تُخاطِبْنِي﴾ الخ (كلام يلوح بالخبر مع ما سبق من قوله ﴿وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنا﴾، فصار المقام مقام ان يتردد المخاطب في انهم هل صاروا محكوما عليهم بالاغراق ام لا و يطلبه، فنزل منزلة الطالب، و قيل ﴿إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ﴾ مؤكدا بان) و اسمية الجملة، اي انهم محكوم عليهم بالاغراق البتة، لأنه قد وجب ذلك و قضى به القضاء و جف القلم فلا سبيل الى كفه، كقوله تعالى ﴿يا إِبْراهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هذا إِنَّهُ قَدْ جاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَ إِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾.[٢]

(و) يظهر من الكلام الآتي من المفتاح ان (المراد ان الكلام المتقدم يشير اشارة ما الى جنس الخبر، حتى ان النفس اليقظى و الفهم المتسارع يكاد يتردد فيه) اي في الخبر (و يطلبه، لا انه) اي الكلام المتقدم (يشير الى حقيقة الخبر و خصوصيته) و تفصيله، فلا يجب ان يشير قوله تعالى ﴿وَ لا تُخاطِبْنِي﴾[٣] الخ الى حقيقة العذاب و

---

١ .الكشاف، ج ٣، ص ٢٩.

٢ . هود/ ٧٦.

٣ . هود/ ٣٧.

انه الاغراق: و الحاصل ان الكلام المتقدم لا يصرح بجنس الخبر.

كلام السكاكي حول من لايكون سائلاً

قال في المفتاح: قد يقيمون من لا يكون سائلا مقام من يسأل، فلا يميزون في صياغة التركيب للكلام بينهما، و انما يصبون لهما في قالب واحد اذا كانوا قدموا إليه ما يلوح مثله للنفس اليقظى بحكم ذلك الخبر، فيتركها مستشرفة له استشراف الطالب المتحير يتميل بين اقدام للتلويح و احجام لعدم التصريح، فيخرجون الجملة اليه مصدرة بأن، و يرون سلوك هذا الاسلوب في امثال هذه المقامات من كمال البلاغة و اصابة المحز، او ما ترى بشارا كيف سلكه في رائيته:[١]

بكراً صاحبى قبل الهجير ان ذاك النجاح في التبكير

حين استهواه التشبه بأئمة صناعة البلاغة المهتدين بفطرتهم الى تطبيق مفاصلها، و هم الأعراب الخلص من كل حارش يربوع وضب تلقاه في بلاغته يضع الهناء مواضع النقب، دون المولدين الذين قصارى امرهم في مضمار البلاغة او ان الاستباق اذا استفرغوا مجهودهم الاقتداء بأولئك، و من الشواهد لما نحن فيه شهادة غير مردودة رواية الأصمعى تقبيل خلف الأحمر بين عينى بشار بمحضر ابى عمرو بن العلاء حين استنشداه قصيدته هذه، على ما روى من ان خلفا قال لبشار بعد ما انشد القصيدة: لو قلت يا ابا معاذ مكان ان ذاك النجاح بكرا فالنجاح في التبكير كان احسن. فقال بشار: انما قلتها- يعنى قصيدته- اعرابية وحشية فقلت «ان ذاك النجاح في التبكير» كما يقول الأعراب البدويون، و لو قلت «بكرا فالنجاح في التبكير» كان هذا من كلام

---

١ . مفتاح العلوم، ص ٣٨٣؛ عروس الافراح في شرح تلخيص المفتاح، ج ١، ص ١٢٢.

المولدين و لا يشبه ذلك الكلام و لا يدخل في معنى القصيدة التى قلتها. فقام خلف و قبل بشاراً.

فهل فحوى ما جرى بين بشار و صاحبيه و هم من فحولة هذا النوع و من المهرة المتقنين و السحرة المؤخذين الا راشحة بتحقيق ما انت منه على ريبة و قل لى مثل بشار و قد تعمد ان يهدر بشقشقة سكان مها في الريح من كل ما ضغ قيصوم و شيح اذا خاطب ببكرا محرضا صاحبيه على التشمير عن ساق الجد في شأن السفار، افتراه لا يتصورهما حانمين حول هل التبكير يثمر النجاح فيتجانف عن التوكيد و لا يتلقاهما بأن هيهات، و نظيره:

فغنها و هي لك الفداء ان غناء الابل الحداء و في التنزيل ﴿وَ لا تُخاطِبْنِي﴾ الآيات- انتهى.[1]

(و غير ذلك) المذكور من الآيات (مما يأتي بعد الاوامر و النواهي، و هو) اي الغير (كثير في التنزيل) بحيث لا يدركها الاحصاء كما ادعى ذلك في دلائل الاعجاز.

(و قال الشيخ عبد القاهر) ما مضمونه: ان (ان في هذه المقامات) اي في الآيات المذكورة (لتصحيح الكلام السابق و الاحتجاج له و بيان وجه الفائدة فيه و تغنى غناء الفائدة)...

قال الشيخ في كلام له قد تقدم بعضه: و اعلم ان ههنا دقائق لو ان الكندى استقرى و تصفح و تتبع مواقع ان ثم الطف النظر و اكثر التدبر لعلم علم ضرورة ان ليس سواء دخولها و ان لا تدخل، فأول ذلك و اعجبه ما قدمت لك ذكره في بيت بشار:[2]

---

۱. المفتاح العلوم، ص ۲۰٦.

۲. المفتاح العلوم، ص ۲۰٦؛ عروس الافراح في شرح تلخيص المفتاح، ج ۱، ص ۱۲۲.

بكرا صاحبى قبل الهجير　　ان ذاك النجاح في التبكير

و ما انشدته معه من قول بعض العرب:[1]

فغنها و هي لك الفداء　　ان غناء الابل الحداء

و ذلك انه هل شيء ابين في الفائدة و ادل على ان ليس سواء دخولها و ان لا تدخل، من انك ترى الجملة اذا هي دخلت ترتبط بما قبلها و تتألف معه و تتحد به، حتى كأن الكلامين قد افرغا افراغا واحدا و كأن احدهما قد سبك في الآخر، هذه هي الصورة حتى اذا جئت الى ان فأسقطتها رأيت الثانى منهما قد نبا عن الاول و تجافى معناه عن معناه، و رايته لا يتصل به و لا يكون منه بسبيل حتى تجيء بالفاء فتقول:[2]

بكرا صاحبى قبل الهجير　　فذاك النجاح في التبكير

و غنها و هي لك الفداء　　فغناء الابل الحداء

ثم لا ترى الفاء تعيد الجملتين الى ما كانتا عليه من الألفة، و ترد عليك الذى كنت تجد بأن من المعنى، و هذا الضرب كثير في التنزيل جدا، من ذلك قوله تعالى ﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ الآيات.[3]

و قال ايضا: و في ان هذه شيء اخر يوجب الحاجة اليها، و هو انها تتولى من ربط الجملة بما قبلها.

و قال في موضع آخر: انما الذي ذكرنا في الجملة من حديث اقتضاء الفاء اذا كان

---

[1] . المفتاح العلوم، ص ٢٦٢؛ عروس الافراح في شرح تلخيص المفتاح، ج ٢، ص ٤٢٩.

[2] . المفتاح العلوم، ص ٢٦٢.

[3] . المفتاح العلوم، ص ٢٦٢.

مصدرها مصدر الكلام يصح به ما قبله و يحتج له و يبين وجه الفائدة فيه- انتهى.[١]

(و يجعل غير المنكر كالمنكر اذا لاح- اي ظهر- عليه- اي على غير المنكر- شيء من امارات الانكار، نحو قول حجل) بفتح الحاء المهملة و سكون الجيم، و نسب الى القاموس فتحها و ان ساكنها حجل بن عبد المطلب عم النبيﷺ (بن نضلة) بفتح النون و بالضاد المعجمة اسم امة، و حجل لقبه و اسمه احمد بن عمرو بن عبد القيس ابن معن (جاء شقيق) للحرب لأنه (اسم رجل) لا شقيق النعمان الذي نوع من انواع الرياحين (عارضا رمحه) اي (واضعا رمحه على العرض) اي على عرض الرمح، بأن جعله و هو راكب على فخذيه بحيث يكون عرض الرمح في جهة الأعداء، اذ وضع الرمح على هذه الهيئة علامة على انكار وجود السلاح مع الاعداء، و اما وضع الرمح على طوله بحيث يكون سناته جهة الاعداء فهو علامة على التصدى للمحاربة الناشيء من الاعتراف بوجود السلاح مع الاعداء، فقوله «عارضا» مأخوذ (من عرض العود على الاناء و السيف على الفخذ، فهو) اي شقيق (لا ينكر) ما يعلمه من (ان في بنى عمه) اي في اعدائه، اي عشيرة الشاعر، لأن الشاعر احد اولاد عم شقيق (رماحا لكن مجيئه) اي شقيق للحرب (واضعا الرمح على العرض) بالمعنى المتقدم (من غير التفات) لاعدائه، اي بنى عمه (و) من غير (تهيؤ) لمحاربتهم (امارة انه يعتقد ان لا رمح فيهم) اي في بني عمه الذين هم اعداؤه (بل كلهم عزل) بالعين المهملة المضمومة و الزاى المعجمة الساكنة جمع اعزل، اي (لا سلاح معهم) لأن شأن العاقل ان لا يأمن الاعاء الا اذا اعتقد ان لا سلاح معهم، فعدم تهيوؤه و وضع الرمح على العرض دليل على انه يعتقد انهم عزل لا سلاح معهم (فنزل منزلة المنكر و

---

١ . دلائل الاعجاز، ص ٢١١.

خوطب خطاب التفات) من الغيبة في جاء شقيق، لأن الاسم الظاهر كما يجيء في بحث الالتفات طريق الغيبة، و فيه التفات آخر من الخطاب الى الغيبة في قوله «جاء شقيق» ان كان شقيق حاضرا وقت هذا الكلام على ما يأتي من مذهب السكاكي، اذ مقتضى الظاهر ان يقول جئت بصيغة الخطاب لا جاء بصيغة الغيبة (بقوله: ان بنى عمك فيهم رماح مؤكدا بان) و اسمية الجملة، و الرماح جمع رمح، ففى بمعنى عند، و يحتمل انه جمع رامح و ان في باقية على حالها، لكن المناسب لقول الشارح امارة انه يعتقد انه لا رمح فيهم الاحتمال الأول.

توضيح السكاكي حول من ينزلون منزلة المنكر

قال في المفتاح: قد ينزلون منزلة المنكر من لا يكون اياه اذا رأوا عليه شيئا من ملابس الانكار، فيحوكون حبير الكلام لهما على منوال واحد، كقولك لمن تصدى لمقاومة مكاوح امامه غير متدبر مغترا بما كذبته النفس من سهولة تأتيها له: ان امامك مكاوحا لك، و من هذا الاسلوب قوله:[1]

جاء شقيق عارضا رمحه ان بنى عمك فيهم رماح

و قال الشيخ: و من لطيف مواقعها- اي إن- ان يدعى على المخاطب ظن لم يظنه و لكن يراد التهكم به، و ان يقال «ان حالك و الذى صنعت يقتضى ان تكون قد ظننت ذلك»، و مثال ذلك قوله:[2]

جاء شقيق واضعا رمحه ان بنى عمك فيهم رماح

---

[1] . دلائل الاعجاز، ص ۲۱۳.

[2] . دلائل الاعجاز، ص ۲۱۲.

يقول: ان مجينه هكذا مدلا بنفسه و بشجاعته قد وضع رمحه عرضا دليل على اعجاب شديد، و علي اعتقاد منه انه لا يقوم له احد، حتى كأن ليس مع احد منا رمح يدفعه به و كأنا كلنا عزل- انتهى.[١]

(و مثله) اي مثل البيت في تنزيل غير المنكر و جعله كالمنكر اذا لاح عليه شيء من امارات الانكار قوله تعالى (﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذٰلِكَ لَمَيِّتُونَ﴾[٢] مؤكدا بأن و اللام و ان كان الموت مما لا ينكر، لأن تماديهم في الغفلة و الاعراض عن العمل لما بعده من امارات الانكار) و الى هذا أشار الشاعر الفارسى بقوله:

عمر برفست و افتاب تموز

اندكى مانده خواجه غره هنوز

خيرى كن اي فلان و غنيمت شمار عمر

زان پيشتر كه بانك برآيد فلان نماند

(و يجعل المنكر كغير المنكر اذا كان معه- اي مع المنكر- ما ان تأمله، اي شيء من الدلائل) اي و لو واحد من الدلائل، و الدليل عبارة عما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.

قال في التجريد: ملزوم العلم دليل و الظن امارة. قال القوشجى في شرحه: اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر، و هو ينقسم الى ما يحصل به العلم و هو الدليل و الى ما يحصل به الظن و هو الامارة- انتهى.

---

١ . المفتاح العلوم، ص ٣٧٢ و ٢٦٣.

٢ . المؤمنون/ ١٥.

و اظن قويا ان قوله (و الشواهد) اشارة الى الامارات (و معنى كونه) اي كون ذلك الشيء (مع المنكر أن يكون) ذلك الشيء (معلوما له) اي للمنكر بالعقل و الحواس الباطنية (او محسوسا عنده) بالحواس الظاهرية (كما تقول لمنكر الاسلام) و حقيقته (الاسلام حق، من غير تأكيد لما معه من الدلائل الدالة على نبوة محمدصَلَّى اللَّه عَلَيْه وَآلِه، لكنه) اي المنكر (لا يتأملها) اي الدلائل (ليرتدع) بالتأمل فيها (عن الانكار) و من تلك الدلائل اعجاز القرآن.

فان قلت: ان الانسان اذا علم الدليل علم المدلول، فلا يتوقف الارتداع على التأمل.

قلنا: انه ليس المراد بالدليل الدليل المنطقى، و هو ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر حتى يرد ما ذكرت، بل المراد به الأصولى، و هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى، و المراد بالتأمل فيه ان يستنبط مقدمات صحيحة من وجه صحيح من اوجه الدليل توصله الى الارتداع.

كلام صاحب القوانين حول مصطلح الأصوليين مخالف المنطقيين

قال صاحب القوانين في اوائله في الحاشية: الدليل في اصطلاح الأصوليين هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى- الى ان قال- ان مصطلح الأصوليين مخالف لاصطلاح المنطقيين، فانهم يشترطون في الدليل تركيب القضايا، و الأصوليون يطلقونه عليه و على المفردات التى يمكن التوصل بالنظر الصحيح فيها الى المطلوب الخبرى، سواء كانت قضية واحدة او غيرها، فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع و عند المنطقيين العالم حادث و كل حادث له صانع، و لذلك تراهم يريدون بالأدلة الفقهية الكتاب و السنة و نحوهما، و قيد الامكان لادخال الدليل

الذى غفل عنه، فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق الدليل عليه، و قيد الخبرى لاخراج الحد. و أما عند المنطقيين فهو قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا آخر، و ذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا لذاته، لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية و نتائجها، فقد يزول الظن و يبقى سببه، كما نشاهد في حصول الظن بنزول الغيث بملاحظة غيم الرطب ثم يظهر خلافه مع بقائه، و بكون القاضى في الحمام بملاحظة كون مركبه واقفا على الباب ثم يظهر خلافه- انتهى محل الحاجة من كلامه.[١]

(و قد يذكر في حل لفظ الكتاب هنا وجوه) اخر (متعسفة لا فائدة في ايرادها) من تلك الوجوه ما ذكره بعض المحققين، و هذا نصه: قيل معنى كونه معه ان يكون موجودا في نفس الامر، و فيه نظر لأن مجرد وجوده لا يكفى في الارتداع ما لم يكن حاصلا عنده. و قيل معنى ما ان تأمله شيء من العقل، و فيه نظر لأن المناسب حينئذ ان يقال ما ان تأمل به لانه لا يتأمل العقل بل يتأمل به- انتهى.[٢]

(و قوله نحو ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾[٣] ظاهر في التمثيل لما نحن بصدده) من اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر بجعل المنكر كغير المنكر، لا تنظير لجعل المنكر كغير المنكر اذا كان معه ما ان تأمله ارتدع، بل صريح المفتاح انه تمثيل لذلك، لأنه بعد ما ذكر انه قد ينزلون منزلة المنكر من لا يكون اياه، و استشهد بالبيت المتقدم، قال: و يقلبون هذه القضية مع المنكر اذا كان معه ما اذا تأمله ارتدع عن الانكار،

---

١. القوانين الحكمه، ج ١، ص ٧٦.

٢. الاطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ج ١، ص ٢٤٨.

٣. البقره/ ٣.

فيقولون لمنكر الاسلام «الاسلام حق»، و قوله جل و على فى حق القرآن ﴿لا رَيْبَ فِيهِ﴾ و كم من شقى مرتاب فيه وارد على ذا- انتهى.

(فان قيل: التمثيل به لا يكاد يصح لوجهين):

(احدهما) معنوى، و هو (ان هذا الحكم- اعنى نفى الريب بالكلية-) بجعل لا لنفي الجنس (مما لا يصح ان يحكم به) لكونه بمنزلة الحكم على خلاف ما هو معلوم بالضرورة، و ذلك (لكثرة المرتابين) في القرآن (فضلا عن ان يؤكد) ذلك النفى.

(الثانى) صناعى، و هو (انه) اي المصنف (قد ذكر في بحث الفصل و الوصل) عند بيان كمال الانقطاع بين الجملتين (ان قوله تعالى ﴿لا رَيْبَ فِيهِ﴾) بالنسبة الى ذلك الكتاب وزانه وزان نفسه في «جاءنى زيد نفسه»، فهو (تأكيد لقوله تعالى ﴿ذلِكَ الْكِتابُ﴾[1] فيكون) لا ريب فيه (مما اكد فيه الحكم بالتكرير) لما تقدم من ان التكرير معنى او لفظا من المؤكدات (نحو «زيد قائم زيد قائم» و) حينئذ (يكون) قوله تعالى ﴿لا رَيْبَ فِيهِ﴾[2] (على) وفق (مقتضى الظاهر) لأن السامعين لهذا الحكم و المقصود بالخطاب حقيقة هم الكفار المنكرين للقرآن الذى نزل على محمّد ﷺ من اللّه العزيز الجبار، فلا يصح جعله مثالا لما نحن بصدده من اخراج الكلام على خلاف مقتضي ظاهر الحال، فهو تنظير لما فيه البحث و المقال.

و اليه يشير بقوله: (بل مقصود المصنف) ههنا (انه قد يجعل انكار المنكر كلا

---

[1]. البقره/ ٢.

[2]. البقره/ ٣.

انكار، تعويلا على ما يزيله فيترك التأكيد كما جعل الريب) في قوله ﴿لا رَيْبَ فِيهِ﴾ (بناء على ما يزيله) اي بناء على كونه كلاما معجزا أتى به من دل على نبوته ايضا بالمعجزات الباهرة الاخر (كلا ريب حتى نفى الريب بالكلية) بسبب لا النافية للجنس (مع كثرة المرتابين، فيكون) لا ريب فيه (نظيرا) لما نحن بصدده، اي (لتنزيل وجود الشيء) اي الانكار (منزلة عدمه اعتمادا على ما يزيله).

(فالجواب عن) الوجه (الاول: انه لما نفى الريب على سبيل الاستغراق مع كثرة المرتابين ذكروا له تأويلين: احدهما ما ذكر في السؤال) اي في الوجه الثانى (و هو) اي ما ذكر في السؤال (انه جعل الريب كلا ريب تعويلا على ما يزيله) اي الريب لا انه جعل المنكر كغير المنكر (و حينئذ) يرد الاشكال، و هو ان التمثيل به اي بلا ريب فيه لا يصح، لأنه (لا يكون مثالا لما نحن فيه) و ذلك واضح حسب ما قرر.

توضيح صاحب الكشاف حول الآية

(و ثانيهما) اي ثانى التأويلين (ما ذكره صاحب الكشاف) و هذا نصه: فان قلت كيف نفى الريب على سبيل الاستغراق و كم من مرتاب فيه؟ قلت: ما نفى (على معنى) ان احدا لا يرتاب فيه، و انما المنفى كونه متعلقا للريب و مظنة له، لأنه من وضوح الدلالة و سطوع البرهان بحيث لا ينبغى لمرتاب ان يقع فيه. ألا ترى الى قوله تعالى ﴿وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[1] فما ابعد وجود الريب منهم، و انما عرفهم الطريق الى مزيل الريب، و هو ان يحزروا أنفسهم و يروزوا قواهم في البلاغة هل تتم للمعارضة ام تتضاءل دونها، فيتحققوا عند

---

[1] . البقره/ ٢٢.

عجزهم ان ليس فيه مجال للشبهة و لا مدخل للريبة- انتهى.[١]

و الى محصول هذا الكلام يشير التفتازانى بقوله: (و هو انه ما نفى الريب عنه) اي عن القرآن (بمعنى ان احدا لا يرتاب فيه، بل بمعنى انه) اي القرآن (ليس محلا لوقوع الارتياب فيه، لأنه من وضوح الدلالة و سطوع البرهان بحيث لا ينبغى لأحد ان يرتاب فيه، فكأنه قيل هو مما لا ينبغى ان يرتاب في انه من عند اللّه، و هذا حكم صحيح لكن ينكره كثير من الأشقياء) و الكفار المعاندين (فينبغى ان يؤكد لكن ترك تأكيده لانهم جعلوا كغير المنكر، لما معهم من الدلائل المزيلة لهذا الانكار لو تأملوها، و هو) اي ما معهم من الدلائل (انه) اي القرآن (كلام معجز اتى به من دل على نبوته بالمعجزات الباهرة) الاخر ايضا.

(و) الجواب (عن) الوجه (الثانى: ان المذكور في بحث الفصل و الوصل) ليس صريحا في انه تأكيد صناعي، بل الظاهر منه (انه

بمنزلة التأكيد المعنوى) كما يظهر ذلك من قوله هناك (و وزانه) اي وزان لا ريب فيه (وزان نفسه في) جاءني زيد نفسه، او (اعجبني زيد نفسه دفعا لتوهم السهو او التجوز، فلا يكون) لا ريب فيه (من قبيل التكرير) لا معنى و لا لفظا، لأنه ليس تأكيدا صناعيا حتى يكون احدهما، يؤيد ذلك لفظة الوزان، لأنه كما قال الفاضل المحشى هناك مصدر قولك وازن الشيء الشيء اذا ساواه في الوزن، و قد يطلق على النظير باعتبار كون المصدر بمعنى الفاعل، و قد يطلق على مرتبة الشيء اذا كان مساويا لمرتبة شيء آخر في امر من الامور و هو المراد ههنا- انتهى.

(لكن المذكور في دلائل الاعجاز) في بحث الفصل و الوصل (يؤكد السؤال) اي

---

١. الكشاف، ج ١، ص ٤٣.

يؤكد أن ﴿لا رَيْبَ فِيهِ﴾ تأكيد صناعى و تكرار معنوى، فلا يصح التمثيل به لما نحن بصدده من جعل المنكر كغير المنكر ثم عدم تأكيد الكلام معه.

(و هو) اي المذكور في دلائل الاعجاز (انه قال) ما نصه:

﴿لا رَيْبَ فِيهِ﴾ بيان و توكيد و تحقيق لقوله تعالى ﴿ذلِكَ الْكِتابُ﴾ و زيادة تثبيت له، و بمنزلة ان تقول هو ذلك الكتاب هو ذلك الكتاب، فتعيده مرة ثانية لتثبته) فتأمل جيداً.

(فان قلت: قد ذكر صاحب المفتاح) في جملة كلام له (ان اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر يسمى في علم البيان بالكناية).

و هذا نص مجموع كلامه: و هذا النوع- اعنى نفث الكلام لا على مقتضى الظاهر- متى وقع عند النظار موقعه اشتهش الأنفس و انق الاسماع و هز القرائح و نشط الاذهان، و لأمر ما تجد ارباب البلاغة و فرسان الطراد في ميدانها الرامية في حدق البيان يستكثرون من هذا الفن في محاوراتهم، و انه في علم البيان يسمى بالكناية، و له انواع تقف عليها و على وجه حسنها بالتفصيل هناك باذن اللّه تعالى- انتهى.[1]

و قال هناك- اي في علم البيان-: ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم (و) بعبارة اخرى (هي ذكر لازم الشيء لينتقل الى ملزومه، فما وجهه) اي ما وجه تسمية اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر بالكناية؟.

(قلت: لعل وجهه) بل المتيقن ذلك (ان ايراد الكلام في مقام لا يناسبه) عند

---

[1] . دلائل الاعجاز، ص ١٥٢.

البلغاء (بحسب الظاهر كناية عن انك نزلت هذا المقام و الحال المتحقق منزلة المقام و الحال الذى يطابقه ظاهر الكلام (و) كناية عن انـك (اعتبـرت فيـه) اي فـي الكـلام (الاعتبارات اللائقة بـذلك المقـام) و الحـال الـذى يطابقـه ظـاهر الكـلام (لأن هـذا المعنى) اي تنزيل المقام و الحال المتحقق منزلة المقام و الحال الذى يطابقـه ظـاهر الكلام (يلزمه ايراد الكلام على الوجه المذكور) اي في مقام لا يناسبه بحسب الظـاهر (و ينتقل عنه) اي عن ايراد الكلام على الوجه المذكور (اليه) اي التنزيل المذكور.

(مثلا: قولك لمنكر الاسلام) و جاحده («الاسلام حق» مجردا عن التوكيـد كنايـة عن انك جعلت انكاره) و جحده (كلا انكار) و لا جحد (و نزلته منزلة خـالى الـذهن تعويلا على ما يزيل الانكار، لأن سوق الكلام مع المنكر مساقه مع خالى الذهن ممـا ينتقل عنه الى هذا المعنى) اي الى التنزيل المذكور.

(و نظير ذلك) و نظير ذلك التسمية و بيان وجهها (مـا ذكـره صـاحب اللبـاب فـي شرح قوله:[1]

في المهد ينطق عن سعادة جده   اثر النجابة ساطع البرهان

ان قوله «اثر النجابة ساطع البرهان» جملة مستأنفة) بيانية لكونه (جوابا عن سـؤال) مقدر (كأنه قيل: كيف ذلك الاخبار و النطق مع انه رضيع في المهد؟) فأجاب عن هذا السؤال بقوله «ان اثر النجابة ساطع البرهان» (ففى هذه الجملة) اي اثر النجابة- الـخ، اي في تأكيدها (اخراج الكلام على غير مقتضى الظاهر لعدم السؤال تحقيقا، و ذلك) اي تأكيد هذه الجملة (كناية عن ان هذا) اي النطق في المهد (لغرابته و نـدوره ممـا لا يلوح) اي لا يظهر (صدقه) بسهولة (للسامع في بادئ الرأي، و يحوجه الى السؤال عن

---

[1] . المطول مع حاشية السيد مير شريف، ص ٥٢.

بيان كيفيته و بيان صدقه) يدل على ذلك قوله تعالى حكاية ﴿كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾[١] (فسيق الكلام معه) اي مع غير المنكر (مساق الكلام مع السائل المستشرف الى كيفية بيانه المشرنب) اي الممد عنقه لينظر (الى ساطع برهانه) انتهى كلام صاحب اللباب.

(و قس على هذه) الصورة من الاخراج لا على مقتضى الظاهر، و وجه تسميتها كناية (البواقى) من صور الاخراج المذكور.

(و لما كانت الامثلة المذكورة للاعتبارات السابقة) للاقسام الثلاثة- اي الابتدائي و الطلبى و الانكارى- و لصور الثلاث للاخراج لا على مقتضى الظاهر (من قبيل الاثبات سوى قوله ﴿لا رَيْبَ فِيهِ﴾ اشار الى التعميم دفعا لتوهم التخصيص) اي تخصيص الاعتبارات السابقة بالاثبات (فقال: و هكذا اعتبارات النفى من التجريد عن المؤكدات في الابتدائى و تقويته بمؤكد استحسانا في الطلبى، و وجوب التأكيد بحسب الانكار في الانكاري، و الامثلة ظاهرة) لا حاجة الى ايرادها.

و لو اردت توضيح الواضحات فقل في الابتدائى «ما قام زيد» و في الطلبى «ما زيد بقانم» و في الانكارى «و اللّه ما زيد بقانم».

هذا في صورة الاخراج على مقتضى الظاهر (و كذا يخرج الكلام فيها) اي في اعتبارات النفي (على خلاف مقتضى الظاهر) و الامثلة ايضا ظاهرة، و لو اردت توضيح الواضحات فقل الثالث في مقام الأول و بالعكس (كما ذكر فيما تقدم) اي في أمثلة الاثبات.

---

١. مريم/ ٢٩.

قال في المفتاح: من اتقن الكلام في اعتبارات الاثبات وقف على اعتبارات النفي- انتهى.[1]

(و ههنا بحث لا بد من التنبيه له، و هو: انه لا ينحصر فائدة ان في تأكيد الحكم نفيا لشك او ردا لانكار، و لا يجب في كل كلام مؤكد ان يكون الغرض منه رد انكار محقق او مقدر و كذا المجرد عن التأكيد) فلا يجب ان يكون المخاطب خالى الذهن عن الحكم و التردد فيه.

(قال الشيخ عبد القاهر) في دلائل الاعجاز ما ذكره التفتازانى بتغيير ما و اختصار، و هو انه (قد تدخل كلمة ان للدلالة على ان الظن كان من المتكلم في الذى كان) اي وجد (انه لا يكون) اي لا يوجد (كقولك للشيء و هو بمرأى و مسمع من المخاطب انه كان من الامر ما ترى، و احسنت الى فلان ثم انه فعل جزائى ما ترى)[2] و يقرب من معنى هذا المثال ما قيل بالفارسية:

سگى را خون دل دادم كه با من يار مى‌گردد

ندانستم كه هر كس خون خورد خونخوار مى‌گردد

(و عليه) قوله تعالى حكاية عن ام مريم عليها السّلام ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُها أُنْثى﴾[3]

(و) قوله عز و جل حكاية عن نوح عليه السّلام (﴿رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُونِ﴾).[4]

---

١ . مفتاح العلوم، ص ٢٦٤.

٢ . المطول مع حاشية السيد مير شريف، ص ٥٣.

٣ . آل‌عمران/ ٣٦.

٤ . الشعراء/ ١١٧.

و قال ايضا في موضع آخر كذلك: (و من خصائصها) اي كلمة ان (ان لضمير الشأن) و القصة (معها) اي مع كلمة ان (حسنا) و لطفا (ليس) ذلك الحسن و اللطف (بدونها، بل) تراه (لا يصح) و لا يصلح حيث يصح و يصلح (بدونها) و الا بها، و ذلك في (نحو) قوله تعالى (﴿إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَ يَصْبِرْ) فَإِنَّ اللَّهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾[1] (و) قوله تعالى ﴿أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ) مِنْكُمْ (سُوءاً) بِجَهالَةٍ ثُمَّ تابَ (و إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الْكافِرُونَ﴾[2] و من ذلك قوله تعالى ﴿أَنَّهُ مَنْ يُحادِدِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ﴾.[3]

توضيح صاحب دلائل الاعجاز

قال الشيخ: و من ذلك قوله تعالى ﴿فَإِنَّها لا تَعْمَى الْأَبْصارُ﴾،[4] و اجاز ابو الحسن الأخفش تلميذ سيبويه فيها وجها آخر، و هو ان يكون الضمير في انها للابصار اضمرت قبل الذكر على شريطة التفسير، و الحاجة في هذا الوجه ايضا الى ان قائمة كما كانت في الوجه الأول، فانه لا يقال هي لا تعمى الابصار كما لا يقال هو من يتق و يصبر فان اللّه لا يضيع.

فان قلت: او ليس قد جاء ضمير الأمر - اي الشأن- مبتدأ به معرى عن العوامل فى

---

١. يوسف/ ٩٠.

٢. مومنون/ ١١٧.

٣. توبه/ ٦٣.

٤. انعام/ ١٠٣.

قوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾.[۱]

قيل: هو و ان جاء ههنا، فانه لا يكاد يوجد مع الجملة من الشرط و الجزاء، بل تراه لا يجيء الا بأن، على انهم قد اجازوا في مثل ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[۲] ان لا يكون الضمير للامر- اي الشأن- انتهى.[۳]

(و) قال الشيخ ايضا ما خلاصته: (و منها) اي من خصائص كلمة ان (تهيئة النكرة لأن تصلح مبتدأ كقوله):[٤]

ان شواء و نشوة و خبب البازل الأمون

من لذة العيش للفتى في الدهر و الدهر ذو فنون

و ان كانت النكرة موصوفة تراها مع ان احسن كقوله:[٥]

ان دهرا يلف شملي بسعدى   لزمان يهم بالاحسان

(و) قال الشيخ ايضا ما خلاصته: (و منها) اي من خصائص ان (حذف الخبر، نحو «ان مالا و ان ولدا و ان زيدا و ان عمرا» فلو اسقطت ان لم يحسن او لم يجز) حذف الخبر (انتهى كلامه) اي الشيخ ملخصا كما نبهناك، و يجيء نقل هذا الكلام عن الشيخ ايضا في اول الباب الثالث في ذيل بحث ترك المسند انشاء اللّه العلي القدير

---

۱. توحيد/۱.

۲. توحيد/۱.

۳. علوم البلاغة، ص ۲۱۲.

٤. دلائل الاعجاز، ص ۲۰۹.

٥. دلائل الاعجاز، ص ۲۰۹.

مع ما ينبغى له من التوضيح منا ان ساعدنا التوفيق منه جل شأنه.

و الاحسن و المناسب لمقتضى المقام نقل كلامه بطوله ليتضح به ما في نقل التفتازانى من الاجمال و الاهمال، فانه قال:[١]

و من تأثير ان في الجملة انها تغنى اذا كانت فيها عن الخبر في بعض الكلام، و وضع صاحب الكتاب- يعني سيبويه- في ذلك بابا فقال: هذا باب ما يحسن عليه السكوت في الأحرف الخمسة (اى ان و اخواتها) لا ضمارك ما يكون مستقرا لها و موضعا لو اظهرته، و ليس هذا المضمر بنفس المظهر (اى ليس هذا المضمر مما قام مقامه شيء مظهر كاضمار متعلق الظرف، فان ملابس الخبر أعني الظرف قائم مقامه، و هذا بخلاف الخبر المحذوف فيما نحن فيه فانه محذوف بالمرة) و ذلك مثل ان مالا و ان ولدا و ان عددا اي ان لهم مالا، فالذى اضمرت هو لهم، و يقول الرجل للرجل: هل لكم احد ان الناس ألب عليكم (اى ان الناس مجتمعون عليكم) فنقول: ان زيدا و ان عمرا، اي ان لنا، و قال الشاعر:[٢]

ان محلا و ان مرتحلا   و ان في السفر اذ مضوا مهلا

و يقول ان غيرها ابلا و شاء، كأنه قال ان لنا او عندنا غيرها.

قال- اي سيبويه- و انتصب الابل و الشاء كانتصاب الفارس اذا قلت ما في الناس مثله فارساً.

و قال- اي سيبويه- و مثل ذلك «يا ليت ايام الصبا رواجعا» قال: فهذا كقولهم «الا ماء باردا» كأنه قال الا ماء لنا بارد، او كأنه قال: يا ليت ايام الصبا اقبلت رواجعا. فقد

---

١ . دلائل الاعجاز، ص ٢٠٩.

٢ . المقتضب، ج ٤، ص ٤٠٦.

اراك في هذا كله ان الخبر محذوف، و قد تري حسن الكلام و صحته مع حذفه و تـرك النطق به، ثم انك ان عمدت الى ان فأسقطتها وجدت الـذى كـان حـسن مـن حـذف الخبر لا يحسن او لا يسوغ، فلو قلت مال و عدد و محل و مرتحل و غيرها ابلا و شـاء لم يكن شيئا، و ذلك ان كلمة ان كانت السبب في ان حسن حذف الـذى حـذف مـن الخبر، وافها حاضنته و المترجم عنه و المتكفل بـشأنه- انتهـى مـع زيـادة يـسيرة منـا توضيحاً.[١]

(و قد يترك تأكيد الحكـم المنكـر) بفـتح الكـاف، لكـن لا لمـا تقـدم مـن جعـل المخاطب المنكر كغير المنكر، بل (لأن نفس المتكلم لا تـساعده علـى تأكيـده) اي على تأكيد الحكم (لكونه) اي الحكم (غير معتقد له) اي للحكم (او لأنه) اي الحكم المؤكد (لا يروج منه) اي من المتكلم.

(و) قوله (لا يتقبل على لفظ التأكيد) عطف تفسيرى لقوله «لا يـروج» لان الـرواج- كما يظهر من كتب اللغة- لازمه القبول و السرعة، و التمشى حاصلها بالفارسى پيشرفت كردن. قال في المصباح: راج المتاع روجا من باب قال و الاسم الرواج نفق و كثر طلابـه، و راجت الدراهم رواجا تعامل الناس بها، و روجتها ترويجا جوزتها، و روج فلان كلامـه زينه و ابهمه فلا تعلم حقيقته، من قولهم روجت الريح اذا اختلطت فلا تستمر مـن جهـة واحدة. و قال ابن القوطية: راج الأمر روجا و رواجا جاء في سرعة- انتهى.[٢]

(و) قد (يؤكد الحكم المسلم) عند المخاطب، لكن لا لجعله كالمنكر بل (لصدق الرغبة) اي رغبة المتكلم (فيه) اي في الحكم (و الرواج) منه اي من المتكلم.

---

١ . دلاّئل الاعجاز، ص ٢٠٩.

٢ . المصباح المنير، ص ٢٤٢.

(قال صاحب الكشاف في قوله تعالى ﴿وَ إِذا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قالُوا آمَنَّا وَ إِذا خَلَوْا إِلى شَياطِينِهِمْ قالُوا إِنَّا مَعَكُمْ﴾)[1] كلاما لخصه التفتازانى بما ترى، و نحن نذكره بتمامه تقريبا، و هو هكذا:

فان قلت: لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية و شياطينهم بالاسمية محققة بأن؟

قلت: (ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديرا بأقوى الكلامين و اوكدهما، لانهم في ادعاء حدوث الايمان منهم) و نشئه من قبلهم (لا في ادعاء انهم اوحديون فيه) اي في الايمان غير مشقوق فيه غبارهم، و ذلك (إما لأن انفسهم لا تساعدهم عليه) اذ ليس لهم من عقائدهم باعث و محرك، و بعبارة اخرى (لعدم الباعث و المحرك من العقائد) و هكذا كل قول لم يصدر عن اريحية و صدق رغبة و اعتقاد (و إما لأنه) اي ادعاء الايمان (لا يروج عنهم لو قالوه على لفظ التوكيد و المبالغة) و كيف يقولونه و يطمعون في رواجه و هم بين ظهراني المهاجرين و الانصار الذين مثلهم في التوراة و الانجيل، ألا ترى الى حكاية اللّه قول المؤمنين ﴿رَبَّنا آمَنَّا﴾.[2]

(و اما مخاطبة اخوانهم في الاخبار عن انفسهم بالثبات على اليهودية) و الفرار عن اعتقاد الكفر و البعد من ان يزلوا عنه (فهم فيه على صدق رغبة و وفور نشاط) و ارتياح للتكلم به و ما قالوه من ذلك (فهو رائج عنهم متقبل منهم، فكان مظنة للتحقيق و مئنة للتوكيد) اي موضع ان للتوكيد.

---

١. بقره/ ١٥.

٢. آل عمران/ ٥٣.

قال في المثل السائر: انما خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية و شياطينهم بالجملة الاسمية المحققة بأن المشددة لأنهم في مخاطبة اخوانهم بما اخبروا به عن انفسهم من الثبات على اعتقاد الكفر و البعد من ان يزلوا عنه على صدق و رغبة و وفور نشاط، فكان ذلك متقبلا منهم و رائجا عند اخوانهم، و أما الذى خاطبوا به المؤمنين فانما قالوه تكلفا و اظهارا للايمان خوفا و مداجاة، و كانوا يعلمون انهم لو قالوه بأوكد لفظ و اسده لما راج لهم عند المؤمنين الا رواجا ظاهرا لا باطنا، و لأنهم ليس لهم في عقائدهم باعث قوى على النطق في خطاب المؤمنين بمثل ما خاطبوا به اخوانهم من العبارة المؤكدة، فلذلك قالوا في خطاب المؤمنين ﴿آمَنَّا﴾[1] و في خطاب اخوانهم ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾،[2] و هذه نكت تخفى على من ليس له قدم راسخة في علم الفصاحة و البلاغة- انتهى.[3]

(و قد يؤكّد الحكم) المسلم عند المخاطب لا لكونه منكرا او لجعله كالمنكر، بل (بناء على ان المخاطب ينكر كون المتكلم عالما به) اي (معتقدا له، كما تقول) للعالم الكامل (انك لعالم كامل) مؤكدا بان و اللام و اسمية الجملة (و عليه قوله تعالى ﴿قالُوا) لرسول اللهﷺ ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾)[4] لأنهﷺ ينكر كونهم معتقدين لما يقولون، لأنه يعلم انهم المنافقون الذين يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم.

---

١. آل عمران/ ٥٣.

٢. آل عمران/ ٥٣.

٣. الكشاف، ج ١، ص ٦٤؛ اساليب البلاغية الفصاحة البلاغة المعاني، ص ١٤١؛ معجم المصطلحات البلاغية، ص ٤٨٥.

٤. المنافقون/ ١.

(و اذا أردت ان تنبه المخاطب على ان هذا المتكلم كاذب في ادعاء ان هذا الخبر على وفق اعتقاده تؤكد الحكم و ان لم يكن مخاطبك منكرا) لما تقوله، و ذلك (ليطابق) كلامك و حكمك (ما ادعاه) ذلك المتكلم الكاذب المؤكد لكلامه (و عليه قوله عز و جل ﴿إِنَّ الْمُنافِقِينَ لَكاذِبُونَ﴾، و اما قوله تعالى ﴿وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ﴾ فانما اكد لأنه مما يجب ان يبالغ في تحقيقه، لأنه لدفع الايهام) اي لدفع ايهام ان يكون التكذيب راجعا الى قولهم ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ بناء على ما تقدم في بحث الصدق و الكذب.

(و الا) اي و ان لم يكن التأكيد لدفع الايهام المذكور (فا) لتأكيد لا وجه له، لأن (المخاطب) رسول اللهﷺ و هو (عالم به) اي بقوله تعالى ﴿وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ﴾ (و بلازمه) اي علمه عز و جل بعلمهﷺ انه تعالى عالم بقوله ﴿وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ﴾ (فتأمل) فيما ذكر من فوائد التأكيد غير تأكيد الحكمَ نفيا لشك او ردا لانكار محقق او مجعول (و استخرج من امثال هذا ما يناسب المقام) مثلا قد يكون التأكيد لاظهار كمال العناية كقوله تعالى ﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾[١] او كمال التضرع و الابتهال نحو ﴿رَبَّنا آمَنَّا بِما أَنْزَلْتَ وَ اتَّبَعْنَا الرَّسُولَ﴾[٢] الآية، او لكمال الخوف نحو ﴿مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾[٣] الى غير ذلك من المعانى التى

---

١. يس/ ١.

٢. آل‌عمران/ ٥٣.

٣. آل‌عمران/ ١٩٢.

تناسب التأكيد.

تقسيم الاسناد الى حقيقة العقلية و مجاز العقلى

(ثم الاسناد) لفظة ثم للاستيناف النحوي، كما في قوله تعالى ﴿أَ وَ لَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾[1] و احتج لذلك في المغنى في الباب الثانى بأن اعادة الخلق لم تقع بعد فيقروا برؤيتها و يؤكد الاستيناف فيه قوله تعالى على عقب ذلك ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ﴾،[2] و يحتمل ان تكون للترتيب الذكرى كما قال به ابن مالك في قوله تعالى ﴿ذلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ثُمَّ آتَيْنا مُوسَى الْكِتابَ﴾[3] (مطلقاً سواء كان خبريا او انشائيا، و لذا) اي لأجل ان المراد بالاسناد مطلقه (ذكره) اي الاسناد (بالاسم الظاهر دون الضمير، لئلا يعود الى الاسناد الخبرى).

و الى هذا المعنى ينظر قول الفاضل المحشى على قول شارح الألفية عند قول المصنف «سواهما الحرف» اي سوى الاسم و الفعل، فقال الفاضل المحشى: فائدة التفسير دفع توهم كون المرجع- اي مرجع الضمير في قول المصنف- الاسم و الفعل المميز بما ذكر، فلا يلزم ان يكون نحو شتان حرفا- انتهى.[4]

---

۱. عنكبوت/ ۱۹.

۲. عنكبوت/ ۲۰.

۳. انعام/ ۱۵۳ - ۱٥٤.

٤. حاشية السيالكوتي على كتاب المطول، ص ٤٦٥.

اقسام الاسناد حقيقة العقلية و مجاز العقلي

(منه) اي بعضه (حقيقة عقلية، لم يقل إما حقيقة و إما مجاز) لأن المتبادرَ من كلمة «إما» لا سيما في مقام التقسيم الحصر، و المصنف ليس قائلا بالحصر (لأن من الاسناد ما ليس بحقيقة و لا مجاز كما) يأتى عنقريب بيانه مفصلا، و ذلك (اذا لم يكن المسند فعلا او معناه) اي اذا كان جامدا (كقولنا «الحيوان جسم» فكأنه) اي المصنف (قال) الاسناد على ثلاثة اوجه (بعضه حقيقة و بعضه مجاز و بعضه ليس كذلك) اي ليس بحقيقة و لا بمجاز، و يأتي وجه نسبة الحقيقة الى العقل في بحث المجاز العقلى فانتظر.

(و) ليعلم ان الحقيقة و المجاز قد يقعان في الألفاظ، و ذلك سيأتى في علم البيان مع توضيح منا انشاء اللّه تعالى، و قد يقعان كما عرفت في الاسناد.

و اذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف (جعل الحقيقة و المجاز) بالمعنى الثانى (صفة للاسناد دون الكلام، كما جعله) اي كما جعل كل واحد من الحقيقة و المجاز صفة للكلام (عبد القاهر و صاحب المفتاح) حيث قال الأول في حد الحقيقة العقلية «كل جملة وضعتها على ان الحكم المفاد بها على ما هو عليه في العقل واقع موقعه» و في حد المجاز العقلى «كل جملة اخرجت الحكم المفاد لها عن موضعه في العقل لضرب من التأويل» انتهى. و اما الثانى- اعنى صاحب المفتاح- فيأتى ما عرفهما به عنقريب، فلا حاجة الى ذكره هنا.

(قال) المصنف في الايضاح في تنبيه عقده لتحقيق المبحث ما هذا نصه: قد تبين بما ذكرنا ان المسمى بالحقيقة العقلية و المجاز العقلي على ما ذكره السكاكى هو الكلام لا الاسناد، و هذا يوافق ظاهر كلام الشيخ عبد القاهر في مواضع من دلائل

الاعجاز، و على ما ذكرناه هو الاسناد لا الكلام، و هذا ظاهر ما نقله الشيخ ابو عمرو بن الحاجب عن الشيخ عبد القاهر، و هو قول الزمخشرى في الكشاف و قول غيره.

(و انما اخترناه) اي انما اخترنا ان المسمي بالحقيقة العقلية و المجاز العقلى الاسناد لا الكلام (لأن نسبة الشيء الذى يسمى حقيقة او مجازا إلى العقل على هذا) اي على ما اخترناه (لنفسه بلا وساطة شيء) و على الأول، اي (و على قولهما) اي عبد القاهر و صاحب المفتاح (لاشتماله) اي الشيء الذى يسمى حقيقة او مجازا، اي لاشتمال الكلام (علي ما ينسب الى العقل، اعنى الاسناد) انتهى كلامه في الايضاح.

(يعنى ان تسمية الاسناد حقيقة عقلية انما هي باعتبار انه) اي الاسناد (ثابت في محله، و) كذلك تسمية الاسناد (مجازا باعتبار أنه متجاوز اياه) اي محله (و الحاكم بذلك) الثبوت و التجاوز (هو العقل) لأنه المسلط على الاسناد و المتصرف فيه (دون الوضع، لأن اسناد كلمة الى كلمة شيء يحصل بقصد المتكلم) و فهمه و عقله، كما يأتى توضيحه عنقريب (دون واضع اللغة، فان ضرب مثلا لا يصير خبرا عن زيد) و لا مسندا اليه (بواضع اللغة، بل بمن قصد اثبات الضرب فعلا) من الأفعال (له) اي لزيد.

توضيح صاحب اسرار البلاغة

قال الشيخ في اسرار البلاغة في بحث المجاز العقلي: ان مأخذه العقل و انه القاضى فيه دون اللغة، لأن اللغة لم تأت لتحكم بحكم او لتثبت و تنفى و تنقض و تبرم، فالحكم بأن الضرب فعل لزيد او ليس بفعل له و ان المرض صفة له او ليس بصفة له شيء يصنعه المتكلم و دعوى يدعيها، و ما يعترض على هذه الدعوى من تصديق او تكذيب او اعتراف او انكار و تصحيح او افساد فهو اعتراض على المتكلم و ليس للغة في ذلك بسبيل و لا منه في قليل و لا كثير، و اذا كان كذلك كان كل وصف

يستحقه هذا الحكم من صحة و فساد و حقيقة و مجاز و احتمال و استحالة فالمرجع فيه و الوجه الى العقل المحض و ليس للغة فيه حظ، فلا تحلى و لا تمر، و العربى فيه كالعجمي و العجمى كالتركى، لأن قضايا العقول عن القواعد و الأسس التى يبنى غيرها عليها و الأصول التى يرد ما سواها اليها- انتهى.[1]

و قال في موضع آخر منه: متى وصفنا بالمجاز الجملة من الكلام كان مجازا من طريق المعقول دون اللغة، و ذلك ان الأوصاف اللاحقة للجمل من حيث هي جمل لا يصح ردها الى اللغة و لا وجه لنسبتها الى واضعها، لان التأليف هو اسناد فعل الى اسم او اسم الى اسم، و ذلك شيء يحصل بقصد المتكلم، فلا يصير ضرب خبرا عن زيد بوضع اللغة بل بمن قصد اثبات الضرب فعلا له، و هكذا ليضرب زيد لا يكون امرا لزيد باللغة، و لا اضرب امرا للرجل الذي تخاطبه و تقبل عليه من بين كل من يصح خطابه باللغة، بل بك ايها المتكلم.

(و انما الذي يعود الى الواضع) اي واضع اللغة (انه) اي ضرب (لاثبات الضرب دون الخروج) اي ليس لاثبات الخروج (و في الزمان الماضى) اي انه لاثباته في زمان ماض (دون المستقبل) اي ليس لاثباته في زمان مستقبل.

فاما تعين من يثبت له، فيتعلق بمن اراد ذلك من المخبرين و المعبرين عن ودائع الصدور و الكاشفين عن المقاصد، و الدعاوى صادقة كانت تلك الدعاوى او كاذبة و مجراة على صحتها او مزالة عن مكانها من الحقيقة و جهتها و مطلقة بحسب ما تأذن فيه العقول و ترسمه او معدولا بها عن مراسمها نظما لها في سلك التخييل و سلوكا بها في مذهب التأويل- انتهى كلامه مع الاشارة الى ما اقتبس منه التفتازاني.

---

١ . اسرار البلاغه، ص٣٩٠.

(فالاسناد ينسب الى العقل بلا واسطة، و الكلام ينسب اليه) اي الي العقل (باعتبار ان اسناده) الذى هو جزء منه (ينسب الى العقل) فالمقام من قبيل اثبات ما للجزء للكل- فتأمل جيداً.

(فان قيل: لم لم يذكر) المصنف (بحث الحقيقة و المجاز العقليين في علم البيان كما فعله صاحب المفتاح و من تبعه؟).

(قلنا: قد زعم انه) اي بحث الحقيقة و المجاز العقليين (داخل في تعريف علم المعانى، و كأنه) اي ما زعمه (مبنى علي انه) البحث (عن الأحوال المذكورة في التعريف، كالتأكيد و التجريد عن المؤكدات.

و فيه نظر، لأن علم المعانى) كما تقدم هناك (انما يبحث عن الاحوال المذكورة من حيث انها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال، و ظاهر ان البحث في الحقيقة و المجاز العقليين ليس من هذه الحيثية، فلا يكون داخلا في علم المعانى) لعدم تلك الحيثية في ذلك البحث (و الا) اي و ان لم يعتبر تلك الحيثية فيما يبحث في علم المعانى (فالحقيقة و المجاز اللغويان من احوال المسند و المسند اليه) فهو اولى بأن يذكر في علم المعانى، فالحق- كما قاله بعض المحققين- ان ذكر بحث الحقيقة و المجاز العقليين انما هو على طريق الاستطراد.

(و هي، اى) الاسناد المسمى؛ (الحقيقة العقلية) و لذا أنث الضمير (اسناد الفعل او معناه كالمصدر و اسم الفاعل) و اسم (المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و الظرف، و احترز بهذا) اي بقوله «اسناد الفعل او معناه» (عما) اي عن اسناد (لا يكون المسند فيه) اي في ذلك الاسناد (فعلا او معناه، كقولنا الحيوان جسم) و كقولنا «زيد انسان» (الى ما، اي شيء هو، اي الفعل او معناه له، اي لذلك الشيء كالفاعل فيما

بنى له نحو «ضرب زيد عمرا» و المفعول به فيما بنى له نحو «ضرب عمرو» فان الضاربية) في المثال الأول (لزيد) لأنه ضارب حقيقة (و المضروبية) في المثال الثانى (لعمرو) لأنه مضروب حقيقة (بخلاف «نهاره صائم») فان اسناد صائم الى النهار ليس بحقيقة عقلية (فان الصوم ليس للنهار) حقيقة، لأن النهار ليس بصائم بل هو زمان وقع فيه الصوم، و الصائم هو زيد مثلا.

و لا بد هنا من ذكر نكتة ذكرها بعض المحققين، و هذا نصها: ثم ان التعريف شامل لما فيه سلب، لأنه يقدر فيه ان الاثبات كان قبل النفى، فيصدق على قولنا «ما زيد قائم» ان فيه اسناد القيام في التقدير لمن هو له و هو زيد- انتهى.[1]

(عند المتكلم) هذا الظرف (متعلق بالظرف) قبله (اعني له) اي متعلق بعامله المقدر المذكور في قول ابن مالك:[2]

و اخبروا بظرف او بحرف جر ناوين معنى كائن او استقر

فلا يرد ان الظرف لا يتعلق بمثله، لأن ذلك حيث كان الظرف لغوا، و اما اذا كان مستقرا فلا مانع من ذلك، لاستقرار معنى العامل فيه حينئذ، كما هو الظاهر من كلام ابن هشام، و هذا نصه: لا بد من تعلقهما- اي الظرف و الجار و المجرور- بالفعل او ما يشبهه او ما اول بما يشبهه او ما يشير الى معناه، فان لم يكن شيء من هذه الأربعة موجودا قدر- انتهى.

و ليعلم ان الاسناد على اربعة اقسام: الاول ما يطابق الواقع و الاعتقاد معا، و الثانى ما يطابق الواقع فقط، و الثالث ما يطابق الاعتقاد دون الواقع، و الرابع ما لا يطابق شيئا

---

١. اسرار البلاغة، ص ٣٠٣.

٢. شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٢٠٩.

منهما. و المتبادر من قوله هو له الاول.

(و هذا) اي قوله عند المتكلم (ليدخل فيه) اي ليدخل في التعريف الثالث، و هو (ما يطابق الاعتقاد دون الواقع لكن بقى خارجا عنه) اي عن التعريف الثانى و الرابع، و هما المراد بقوله:

(ما لا يطابق الاعتقاد سواء يطابق الواقع) و هو الثانى (ام لا) يطابق الواقع ايضا، اي لا يطابق شيئا منها و هو الرابع (فأدرجه) اي ما بقى خارجا، اي الثانى و الرابع (بقوله في الظاهر، و هو) اي هذا الظرف (ايضا متعلق بالظرف المذكور) اي له (اى) اسناد الفعل او معناه (الى ما يكون الفعل او معناه له عند المتكلم فيما يفهم من ظاهر كلامه و يدرك من ظاهر حاله، و ذلك بأن لا ينصب قرينة على انه) اي ما اسند اليه الفعل او معناه (غير ما هو له في اعتقاده) اي المتكلم.

(و معنى كونه) اي الفعل او معناه (له ان معناه) اي الفعل او معناه (قائم به و وصف له و حقه ان يسند اليه، سواء كان) الفعل او معناه (مخلوقا للّه ام لغيره، و سواء كان صادرا عنه) اي عمن هو له (باختياره كضرب ام لا كمرض و مات).

هذا و لكن الأحسن ما ذكره بعض افاضل المحشين عند قول ابن الحاجب في تعريف الفاعل «هو ما اسند اليه الفعل او شبهه على جهة قيامه به» و هذا نصه: و انما قال المصنف «على جهة قيامه به» و لم يقل قائما به ليدخل فيه الفاعل الذى لا يقوم به الفعل حقيقة، نحو «قرب زيد» و «مات زيد» و «لم يقم زيد»، فان القرب امر إضافى اعتبارى ليس موجودا في الخارج، و الموت امر عدمى فليس لهما قيام حقيقى بالفاعل، لكنهما اسندا اليه على طريقة اسناد الفعل الى فاعله، و هي صيغة المعلوم، فهما مسندان الى الفاعل على جهة القيام، اي على صورته و طريقته- انتهى. و ليكن هذا على ذكر

منك يفيدك عنقريب في الجواب عن الاشكال الثاني الوارد على تعريف المصنف.

و اما كون الفعل مخلوقا للّه فالمراد به- على ما قيل- ما اسند اليه تعالى عرفا كالموت و الحياة، و كونه مخلوقا لغيره فالمراد به ما اسند الى غيره تعالى عرفا كالضرب و القتل، و ان كان الكل فعلا له تعالى عند بعض على ما بيناه في اللام في ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾[1] من مذهب المعتزلة و الاشاعرة.

(و لا يشترط) في كون الاسناد حقيقة (صحة حمله) اي المسند (عليه) اي على من هو له (و الا لخرج ما يكون المسند فيه مصدرا) نحو «اعجبنى ضرب زيدا عمرا» فان اسناد ضرب الى زيد حقيقة مع انه غير محمول عليه- فتأمل.

(فقد دخل فيه) اي في تعريف الحقيقة العقلية جميع الأقسام الأربعة، اعنى (ما يطابق الواقع كقول المؤمن «انبت اللّه البقل» و ما يطابق الاعتقاد فقط نحو قول الجاهل «اثبت الربيع البقل») و منه قوله تعالى حكاية عن الكفار ﴿وَ ما يُهْلِكُنا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ لقوله تعالى ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾.[2]

(و ما يطابق الواقع فقط، كقول المعتز لى) و قد بينا مذهبه في الموضع المذكور (لمن لا يعرف حاله و هو يخفيها) اي حاله (منه) اي ممن لا يعرف حاله (خلق اللّه تعالى الأفعال كلها، فان اسناد خلق الأفعال الى اللّه اسناد الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر و ان لم يكن كذلك في الحقيقة) لما بينا من مذهبه هناك (و هذا المثال غير مذكور في المتن) اي في كلام الخطيب.

---

[1] . الفاتحه/ ١.

[2] . جاثيه/ ٢٤.

(و ما لا يطابق شيئا منهما) اي الواقع و الاعتقاد معا (نحو قولك) ايها الكاذب («جاء زيد» و انت، اي و الحال انك) ايها الكاذب (خاصة تعلم انه لم يجيء دون المخاطب) و السامع (فهذا) المثال مقيدا بما ذكر (ايضا اسناد الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر، لأن الكاذب لا ينصب قرينة على خلاف ارادته) التى هى تمشي كذبه لغرض له في ذلك.

(و قوله «و انت تعلم» بتقديم المسند اليه احتراز عما اذا كان المخاطب ايضا عالما بأنه) اي زيد (لم يجيء، فانه) اي قولك حينئذ (لا يتعين كونه حقيقة، بل ينقسم الى قسمين: احدهما ان يكون المخاطب مع علمه بأنه لم يجيء عالما بأن المتكلم يعلم انه لم يجىء، و الثانى ان لا يكون عالما به) اي بأن المتكلم يعلم انه لم يجىء.

(و الاول لا يكون اسنادا الى ما هو له عند المتكلم لا في الحقيقة) لأن المتكلم يعلم ان المجيىء لم يسند الى ما هو له، لأنه يعلم ان زيدا لم يجىء (و لا في الظاهر، لوجود القرينة الصارفة) عن كون الاسناد الى ما هو له، و هي علم المخاطب بأن المتكلم ايضا يعلم بأن زيدا لم يجيء (فلا يكون) القول المذكور (حقيقة عقلية، بل ان كان) الاسناد الى زيد (لملابسة) اي مشابهة بينه و بين الفاعل الحقيقي للمجىء او علاقة اخرى، فحينئذ (يكون مجازا، و الا) اي و ان لم يكن الاسناد لملابسة بينهما (فهو) اي القول المذكور (من قبيل ما) اي تكلم (لا يعتد به و لا يعد في الحقيقة و لا في المجاز بل ينسب قائله الى ما يكره) كأن يقال له انت كذاب قليل الحياء بذى او مجنون (كما صرح به) اي بأن ينسب قائله الى ما يكره (في المفتاح) حيث قال: و من حق هذا المجاز الحكمي ان يكون فيه للمسند اليه المذكور نوع تعلق و شبه بالمسند اليه المتروك، فانه لا يرتكب الا لذلك- الى ان قال- فان لم يكن هذا الشبه بين

المذكور و المتروك، كما لو قلت «انبت الربيع البقل» و «شفى الدواء المريض» نسبت الى ما تكره- انتهى.[١]

(بخلاف) القسم (الثاني) فانه يعد من الحقيقة، لأنه داخل في قوله في الظاهر (فان المخاطب لما لم يعلم ان المتكلم عالم بأنه لم يجيء يفهم) المخاطب حينئذ (من ظاهره) اي المتكلم (انه) اي اسناد المجيء الى زيد (اسناد الى ما هو له عنده) اي عند المتكلم (بناء على) جهل او (سهو او نسيان) و قد مر الفرق بينهما عند قوله «فان قيل كثيرا ما نسمع خبرا» الخ، فراجع ان شئت.

(و) ان قلت: من المقرر عند القوم انه لا يجوز للمتأخر العدول عن تعريف المتقدم، الا اذا كان فيه ما لا يصح وقوعه في التعريف، كما اشير اليه في شرح الكافية عند قول ابن الحاجب «فالمعرب المركب الذى لم يشبه مبنى الأصل» فما وجه عدول الخطيب عن تعريف صاحب المفتاح؟.

قلت: (انما عدل عن تعريف صاحب المفتاح و هو) بتغيير ما (ان الحقيقة العقلية هي الكلام المفاد به ما عند المتكلم من الحكم فيه) اي في الكلام (لأمور) ثلاثة:

(الاول: انه) اي صاحب المفتاح (جعلها) اي الحقيقة العقلية (صفة للكلام، و المصنف صفة للاسناد) و قد تقدم ما في كلام المفتاح من الفساد عند قوله «ثم الاسناد منه حقيقة عقلية».

(و) الأمر (الثانى: انه) اي تعريف صاحب المفتاح (غير مطرد) اي غير مانع للاغيار (لصدقه) بعمومه و عدم تقييده بكون المسند فعلا او معناه (على ما) اي على اسناد (ليس المسند فيه فعلا او ما في معناه نحو «الانسان جسم») او «الحيوان جسم»

---

١ . مفتاح العلوم، ص ٥٠٧.

(مع انه لا يسمى) عند القوم (حقيقة و لا مجازا) كما تقدم هناك.

(و جوابه: منع انه) اي اسناد ليس المسند فيه فعلا او ما في معناه كالمثالين (لا يسمى حقيقة، و كفاك) في صحة هذا المنع عموم (قول الشيخ عبد القاهر) و قد مر آنفاً (انها) اي الحقيقة العقلية (كل جملة وضعتها على ان الحكم المفاد بها على ما هو عليه في العقل واقع موقعه) ألا ترى ان عموم قوله «كل جملة» يشمل المثالين و نحوهما مما ليس المسند فيه فعلا او ما في معناه (فتعريف المصنف غير منعكس) اي غير جامع (لخروجه) اي لخروج ما ليس المسند فيه فعلا او ما في معناه نحو المثالين.

(الثالث) من الأمور: (انه) اي تعريف صاحب المفتاح (غير منعكس) اي غير جامع (لعدم صدقه على) قسمين من الاقسام الأربعة، اعنى (ما لا يطابق الاعتقاد سواء طابق الواقع ام لا) و قد مر مثالهما (لأنه ترك التقييد بقولنا في الظاهر) و قد تقدم انهما دخلا في التعريف بذلك.

(و الاعتذار عنه) اي عن ترك التقييد بذلك (بأنه) اي صاحب المفتاح (انما تركه) اي التقييد (مع كونه) اي التقييد (مرادا) لادخال هذين القسمين (اعتمادا على انه) اي التقييد بذلك (يفهم مما ذكره في تعريف المجاز) العقلى (اولا) و هذا نصه: المجاز العقلى هو الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب من التأول افادة للخلاف لا بوساطة وضع- انتهى، فانه يفهم من ذكر قيد التأول في هذا التعريف انه لا تأول في تعريف الحقيقة لتقابلهما، و المراد من التأول كما يأتى عنقريب ان ينصب المتكلم قرينة صارفة للاسناد عن ان يكون الى ما هو له. و بعبارة اخرى ينصب قرينة على ان المراد خلاف ظاهر الكلام، فاذا لم يكن في كلامه تأول- اي قرينة- على ان المراد خلاف ظاهره يفهم من الكلام انه على وفق اعتقاده في الظاهر، هذا هو

الاعتذار لكنه- اي هذا الاعتذار- (مما لا يلتفت اليه في التعريفات) لأن المراد منها- اي التعريفات- البيان و الايضاح و الاعتماد على ما ذكر في غير ما يوجب الابهام و الخفاء، فلا يفيد الاعتذار المذكور (بل جوابه) اي جواب الأمر الثالث: (انا لا نسلم عدم صدقه) اي تعريف صاحب المفتاح (على ما ذكر) اي على ما لا يطابق الاعتقاد سواء طابق الواقع ام لا (فان قوله) اي صاحب المفتاح (هي الكلام المفاد به ما عند المتكلم اعم من ان يكون عند المتكلم في الحقيقة) اي واقعا (او) يكون عند المتكلم (في الظاهر، بل دلالته) اي دلالة عند المتكلم (على الثانى) اي في الظاهر (اظهر لعدم الاطلاع على السرائر) الا اللّه تعالى المطلع على الخفيات و الضمائر.

(و لقائل ان يقول: تعريف المصنف غير مطرد) اي غير مانع (و لا منعكس) اي و لا جامع: (أما الأول) اي كونه غير مطرد (فلصدقه على نحو قولها) اي الخنساء الشاعرة المعروفة:[١]

و ما عجول على بوتحن له لها حنينان اعلان و اسرار
ترتع ما رتعت حتى اذا ادكرت (فانما هي اقبال و ادبار)[٢]

(مما وصف الفاعل او المفعول بالمصدر، فانه مجاز، نص عليه الشيخ في دلائل الاعجاز و قال) ما حاصله: (لم ترد) الخنساء (بالاقبال و الادبار غير معناهما)

---

١. هي بنت عمرو بن الشريد ينتهي الى مضر لقبت الحسناء لحسنها، و وفدت الخنساء علي رسول اللهﷺ مع قومها من بن سليم فأسلمت معهم توفيت سنة ٦٤٦. ميلادية خزانة الادب، ج ١، ص٤٣٣ - ٤٤٣، الكني و القاب، ج ٢، ص ٢١٦ موسسه النشر الاسلامي التابعة لجامعة لمدرسين بقم المشرفه.

٢. المقتضب، ج ٣، ص ١٨٩.

المصدرى، بأن يراد بهما المقبل و المدبر (حتى يكون المجاز في الكلمة، و انما المجاز في) اسنادهما الى ضمير الناقة مبالغة، اي في (جلعتها) اي الناقة (لكثرة ما تقبل و تدبر) اي لكثرة الاقبال و الادبار (كانها) اي الناقة (تجسمت من الاقبال و الادبار) اي كأنها صارت نفس الأقبال و الادبار.

(و ليس ايضا على حذف المضاف و اقامة المضاف اليه مقامه و ان كانوا) اي علماء النحو (يذكرونه منه) و يسمونه بالمجاز في الحذف (اذ لو قلنا اريد انما هي ذات اقبال و ادبار افسدنا الشعر على انفسنا و خرجنا الى شيء مغسول) اي خال عن المزايا و الخصوصيات، كالشيء المنقوش الذى غسل فذهبت نقوشه المحسنة (و كلام عامى مرذول) و هذا القسم من الكلام (لا مساغ له) اي لا طريق له، اي لا جواز له (عند من هو صحيح الذوق و المعرفة نسابة للمعانى) اي العالم بأنساب المعانى من حيث الفصاحة و البلاغة، و التاء في نسابة لتأكيد المبالغة.

(و معنى تقدير المضاف فيه انه لو كان الكلام قد جيء على ظاهره و لم يقصد المبالغة المذكورة) اي لم يقصد كأنها تجسمت من الاقبال و الادبار (لكان حقه ان يجاء بلفظ الذات) فيقال ذات اقبال و ذات ادبار (لا انه) اي لفظ الذات (مراد) في اثناء الكلام.

(و جوابه) اي جواب عدم الاطراد و كون قولها مجازا مستشهدا بنص الشيخ على ذلك: (ان لفظ في التعريف) اي في تعريف المصنف (عبارة عن الملابس) بدليل قوله فيما يأتى «و له ملابسات شتى يلابس الفاعل او المفعول» الخ، فمعنى الاسناد الى ما هو له الاسناد الى ملابس هو له (اى الى فاعل او مفعول به هو له، على ما صرح) المصنف (به فيما سيجيء، و هذا) اي الاسناد في قولها انما هي اقبال و ادبار (اسناد

الى المبتدأ) و ذلك واضح (و الاسناد الى المبتدأ عنده) اي المصنف (ليس بحقيقة و لا مجاز) كما اذا لم يكن المسند فعلا او ما في معناه، و سيجيء لهذا زيادة تحقيق في تعريف المجاز.

(و اما الثانى) اي كون تعريف المصنف غير منعكس (فلعدم صدقه) اي تعريف المصنف (على نحو «ما قام زيد» و «ما ضرب عمرو» من المنفيات، فان اسناد القيام و الضرب ليس الى ما هو له لا في الحقيقة) و الواقع، اذ ليس لزيد قيام يكون هو له (و لا في الظاهر) اذ لا يدل الكلام المنفى على ثبوت القيام لزيد بوجه من الوجوه و لو بضرب من التأويل، فلا يكون زيد من هو له بوجه من الوجوه و لو تأويلا.

(و ان اريد ان اسناد القيام و الضرب المنفيين) اي عدم القيام و عدم الضرب (الى ما هو له) حتى يصدق التعريف على نحو المثالين من المنفيات (فقد دخل حينئذ في التعريف) اي في تعريف الحقيقة العقلية (من المجاز العقلى ما هو منفى نحو «ما صام يومى» و «ما نام ليلى») اذ فيهما ايضا اسناد الصيام و النوم المنفيين الى ما هو له، اي الى اليوم و الليل (قال الشاعر):[1]

لقد لمتنى يا ام غيلان في السرى　　　(فنمت و ما ليل المطى بنائم)

فيلزم حينئذ ان لا يكون تعريف الحقيقة العقلية مطردا، اي مانعاً (و حاصل الاشكال) الثانى: (ان الاسناد اعم من ان يكون على جهة الاثبات او النفي و اثبات الفعل لما هو له معناه ظاهر) و صحيح لا غبار عليه (فما معنى نفى الفعل) او ما في معناه (عما هو له عند المتكلم في الظاهر) بل لا معنى لنفى الفعل او ما في معناه عما هو له، لأنه بظاهره يؤدى الى التناقض، لأن نفى شيء عن شيء معناه انه ليس له،

---

١. المقتضب، ج ٤، ص ٥٥٣.

فكيف يقال انه له؟ و بعبارة اخرى: نفى القيام عن زيد معناه ان القيام ليس لزيد، فكيف يقال في نحو «ما قام زيد» ان القيام اسند الى ما هو له، هل هذا الا تهافت و تناقض؟

(و جوابه: ان معناه) اي معنى نفى الفعل عما هو له (انه لو اعتبر الكلام مجردا عن النفى وادى بصورة الاثبات لكان اسنادا الى ما هو له، لأن النفى فرع الاثبات، فالاسناد في «قام زيد» الى ما هو له فيكون حقيقة، و كذا إذا نفيته و قلت «ما قام زيد» بخلاف الاسناد في نحو «صام نهارى» فانه اسناد الى غير ما هو له، فيكون مجازا سواء اثبت ام نفى، و كذا الكلام في سائر الانشاءات، مثل «انهارك صائم» و «ليت نهاري صائم» و ما اشبه ذلك) فان الكلام في الانشاء ايضا لو اعتبر مجردا عن اداة الانشاء وادى بصورة الاثبات لكان اسنادا الى ما هو له، لأن الانشاء فرع الاخبار (فليتأمل) جيدا.

(و منه) اي من الاسناد (مجاز عقلى) اي منسوب الى العقل، و انما سمى بذلك لأن التصرف فيه و نقل الاسناد عن موضعه الأصلى- اعنى من هو له- الى غيره انما هو بحكم العقل، اي عقل المتكلم و قصده لا الوضع و اللغة.

اقسام المجاز عند عبدالقاهر

قال الشيخ في اسرار البلاغة: اعلم ان المجاز على ضربين: مجاز من طريق اللغة، و مجاز من طريق المعنى و المعقول، فاذا وصفنا بالمجاز الكلمة المفردة كقولنا اليد مجاز في النعمة و الاسد مجاز في الانسان، و كل ما ليس بالسبع المعروف كان حكما اجريناه على ما جرى عليه من طريق اللغة، لأنا اردنا ان المتكلم قد جاز باللفظة اصلها الذى وقعت له ابتداء في اللغة، و اوقعها على غير ذلك إما تشبيها و اما لصلة و مناسبة بين ما نقلها اليه و ما نقلها عنه، و معنى وصفنا بالمجاز الجملة من الكلام كان

مجازا من طريق المعقول دون اللغة، و ذلك ان الأوصاف اللاحقة للجمل من حيث هى جمل لا يصح ردها الى اللغة، و لا وجه لنسبتها الى واضعها، لأن التأليف هو اسناد فعل الى اسم، او اسم الى اسم و ذلك شيء يحصل بقصد المتكلم.

الى ان قال: و ههنا نكتة جامعة، و هي ان المجاز في مقابلة الحقيقة، فما كان طريقا في احدهما من لغة او عقل فهو طريق في الاخر، و لست تشك في ان طريق كون الأسد حقيقة في السبع اللغة دون العقل، و اذا كانت اللغة طريقا للحقيقة فيه وجب ان تكون هى ايضا الطريق في كونه مجازا في المشبه بالسبع اذ انت اجريت اسم الاسد عليه فقلت «رأيت اسدا» تريد رجلا لا تميزه عن الاسد في بسالته و اقدامه و بطشه، و كذلك اذا علمت ان طريق الحقيقة في اثبات الفعل للشيء هو العقل، فينبغى ان تعلم انه ايضا الطريق الى المجاز فيه، فكما ان العقل هو الذى ذلك حين قلت «فعل الحى القادر» انك لم تتجوز و انك واضع قدمك على محض الحقيقة، كذلك ينبغى ان يكون هو الدال و المقتضى اذا قلت «فعل الربيع» انك قد تجوزت و زلت عن الحقيقة فاعرفه- انتهى.[1]

(و) قد (يسمى مجازا حكميا) اي منسوبا الى الحكم بمعنى الادراك لتعلق الحكم، اي الادراك بالمجاز، فهو من نسبة المتعلق- بالفتح- الى المتعلق- بالكسر- (و) قد يسمى (مجازا في الاثبات) و ذلك ظاهر.

فان قلت: التقييد بالاثبات لا وجه له، لجريان هذا المجاز في النفى ايضا.

قلت: التقييد بالاثبات لأشرفيته، او لما تقدم آنفا من ان الاثبات اصل و النفى فرع له، و كذلك الجواب عن المجاز في الانشاء و لو لم يكن فيه اثبات، او لأن المراد

---

١. اسرار البلاغة، ص٣٠٣ - ٣٠٤.

بالاثبات مطلق الانتساب و الاتصاف، اذ في كل من الاثبات و النفي انتساب و اتصاف.

(و) قد يسمى (اسنادا مجازيا) اي اسنادا منسوبا الى المجاز، و هذا ايضا ظاهر.

فان قلت: فيه نسبة الشيء الى نفسه، لأن هذا المجاز هو الاسناد.

قلت: نعم لكنه من نسبة الخاص الى العام، لأن المجاز بعمومه يشمل اللغوى ايضا، فالمعنى ان هذا الاسناد منسوب الى مطلق المجاز لأنه فرد من افراده.

فان قلت: ان هذا المجاز على ما يأتى من قوله «فان قيل كثيرا ما» الخ، لا يختص بالاسناد، اعنى النسبة التامة، بل يجرى في الناقصة ايضا، فهذه التسمية توهم الاختصاص بالتامة، و هو خلاف الواقع.

قلت: ان المراد بالاسناد- كما يأتى هناك- مطلق النسبة تامة كانت او ناقصة، و ذلك من باب ذكر الخاص و ارادة العام، و قد يقال ان الاقتصار في التسمية على الاسناد للاشرفية.

(و هو) اي المجاز العقلى (اسناده- اي اسناد الفعل او معناه- الى ملابس) اي الى معمول، اي شيء بينه و بين الفعل او ما في معناه ملابسة و ارتباط، و يجوز فيه فتح الباء و كسرها لأن الملابسة من الطرفين، لكن المناسب لقوله «يلابس الفاعل» الفتح، و كذا قوله «ملابسات» فتأمل (له) اي الى معمول له (غير ما) اي غير معمول (هو) اي الفعل او ما في معناه (له) اي لذلك المعمول.

و من توضيحنا يظهر المراد من قوله: (اى غير الملابس الذي يكون ذلك الفعل او ما في (معناه له: يعنى غير الفاعل فيما بنى للفاعل) اي الفعل المعلوم و اسم الفاعل و ما يلحق بهما (و غير المفعول فيما بنى للمفعول) اي الفعل المجهول و اسم المفعول

و ما يلحق بها.

و أما قوله: (بتأول) فهو ظرف (متعلق باسناده) لأنه مصدر و المصادر لا مانع فيها من تعلق الظرف بها (و حقيقة) التأويل و خلاصته ما اشار اليه الطريحى حيث قال: التأويل ارجاع الكلام و صرفه عن معناه الظاهرى الى معنى اخفى منه، مأخوذ من آل يؤول اذا رجع و صار اليه- انتهى.[1]

فتحصل من كلامه: ان التأويل عبارة عن صرف الكلام و ارجاعه عن معناه المتبادر منه في اللغة الى غير ذلك المعنى بواسطة القرينه، فاتضح ان حقيقة (قولك «تأولت الشيء» انك تطلبت ما يؤول اليه من الحقيقة) اي المعنى المجازى الذى هو المراد من الكلام حقيقة بالقرينة (او الموضع الذى يؤول اليه من العقل) اي المكان الذى يرجع اليه معنى الكلام ناشئا من العقل، بأن يكون المعنى مرضيا للعقل، كما يأتى في اقدمنى بلدك حق لى على فلان و كسى الخليفة الكعبة (لأن اولت و تأولت فعلت و تفعلت) يعنى ان الأول من باب التفعيل و الثانى من باب التفعل، و كل واحد منهما مشتق (من آل الأمر الى كذا يؤول، اي انتهى اليه) اي رجع (و المآل المرجع كذا في دلائل الاعجاز، و حاصله) اي حاصل ما في دلائل الاعجاز و كذلك ما ذكرناه:

(ان تنصب قرينة صارفة للاسناد عن ان يكون الى ما هو له) و يأتى اقسام القرينة عنقريب.

(و قد اشار) المصنف (الى تفسير التعريف) و توضيحهما (بقوله: و له- اي للفعل) اورد على تفسيره الضمير بالفعل فقط بأنه ان اراد بالفعل معناه الاصطلاحى و

---

١. المجمع البحرين، ج٥، ص٤٧٦.

لم يلحق به معنى الفعل ورد عليه ان التمثيل ﴿ب عِيشَةٍ راضِيَةٍ﴾[1] و اخواته لا يناسبه، و ان اراد الاكتفاء به لكونه اصلا و يكون المراد اي الفعل او ما في معناه ورد عليه ان معنى الفعل يتناول المصدر و لا معنى لجعله ملابسا لنفسه، على ان معنى الفعل يتناول اسم التفضيل و الظرف و هما لا يلابسانه، اذ هما لا ينصبانه.

ثم اجيب بأنه يمكن ان يختار الثاني، اذ لا يلزم من القول بملابسة الفعل او معناه للامور المذكورة ملابسة كل منها لكل منها، بل التفضيل فيه موكول الى السامع العارف بقواعد النحو.

و ايضا لا يلزم اتحاد الملابس و الملابس، لجواز أن يكونا متغايرين و ان كانا مصدرين، كما في قولك «اعجبنى قتل الضرب» فتأمل جيداً.

(ملابسات) اي معمولات (شتى، اي مختلفة) لفظة شتى (جمع شتيت كمريض و مرضى) فطابقت الصفة الموصوف، و ذلك لأن الفعل او ما هو في معناه (يلابس الفاعل) سواء كان مجردا عن العوامل المزيدة نحو «قام زيد» ام لا نحو ﴿كَفى بِاللَّهِ شَهِيداً﴾،[2] و الملابسة و الملازمة بينهما انما تكون لصدوره منه او قيامه به، فان الفعل و ما في معناه يحتاجان فى وجودهما الى الفاعل و الى المفاعيل الخمسة اذا كانا متعديين و الى بعض منها اذا كانا لازمين.

(و) يلابس (المفعول به) لوقوعه عليه سواء كان بلا واسطة نحو «ضربت زيدا» او معها نحو «مررت بزيد» خلافا لما في الجامى حيث قال: و المراد بوقوع الفعل عليه

---

[1] . الحاقة/ ٢١؛ القارعة/ ٧.

[2] . الاسراء/ ١٦.

تعلقه به بلا واسطة حرف جر، فانهم يقولون فى «ضربت زيدا» ان الضرب واقع على زيد و لا يقولون في «مررت بزيد» ان المرور واقع عليه بل متلبس به- انتهى.[۱]

و الدليل على ما ذكرنا من التعميم امران: احدهما ما ذكره بعض المحققين من المحشين هناك من انه يقال في نحو «ذهبت بزيد» ان الاذهاب واقع على زيد، و لا فرق بين «ذهبت بزيد» و «اذهبت زيدا»، فوقوع الفعل يشمل هذا التعلق- انتهى. و ثانيهما ترك المصنف للجار و المجرور، و قلما يخلو الفعل و ما في معناه من ملابستهما فتأمل جيداً.

(و) يلابس (المصدر) لكونه جزء من مفهومه، كما قال في الألفية:

المصدر اسم ما سوى الزمان من مدلولى الفعل كأمن من امن فيلابسه- اي يلازمه- لدلالته عليه تضمنا (و) كذلك (الزمان) لأنه ايضا جزء من مفهومه (و) يلابس (المكان و السبب) لأن ملابسته لهما لازمة لوجوده كما اشرنا اليه آنفا.[۲]

(لم يتعرض للمفعول معه و الحال و نحوهما) كالتميز و المستثنى (لأن الفعل) او ما في معناه (لا يسند اليها) ما دامت باقية على معانيها المقصودة منها، كالمصاحبة في المفعول معه و بيان هيئة الفاعل أو المفعول في الحال و البيان و الاخراج في التميز و المستثنى على تفصيل ذكر في محله.

(فاسناده) اي الفعل او ما في معناه (الى الفاعل) الحقيقي (او الى المفعول به) الحقيقى (اذا كان) الفعل او ما في معناه (مبنيا له، اي للفاعل او المفعول به، يعنى ان اسناده الى الفاعل) الحقيقى (اذا كان مبنيا له او الى المفعول به) الحقيقى (اذا كان

---

۱ . شرح الجامي، ج ۱، ص ۲۳۹.

۲ . حاشية الصبان على شرح الاشموني على الفية ابن مالك، ج ۲، ص ۱۷۱.

مبنيا له) كل واحد من الاسنادين (حقيقة) حينئذ (فقوله في تعريف الحقيقة ما هـو لـه يشملهما) اي يشمل الفاعل و المفعول الحقيقيـين (كمـا مـر مـن الأمثلـة) اي امثلة الحقيقة لا للاسناد الى الفاعل او المفعول به، اذ لـم يـذكر سـابقا مثـال الاسـناد الـى المفعول به فتبصر.

(و اسناده) اي الفعل او ما في معناه (الى غيرهما- اي غير الفاعل-) الحقيقـى (او المفعول به) الحقيقى (يعنى غير الفاعل في المبنـى للفاعـل و غيـر المفعـول بـه فـي المبنى للمفعول للملابسة) اي لملاحظة الملابسة و اعتبارها في نظر المـتكلم (يعنـى لأجل ان ذلك الغير) اي غير ما هو له (يشابه ما هو له في ملابـسة الفعـل) و ملازمتـه، يعنى كما ان الفعل لا يوجد بدون ما هو له كذلك لا يوجد بدون ذلـك الغيـر (مجـاز) عقلى (فقد استعير الاسناد) اي اسناد الفعل او ما في معناه (مما هو له) اي من الفاعل او المفعول الذى هو، اي الفعل له (كما استعير للرجل) الشجاع (اسم الأسد) اي لفظ الأسد (لمشابهته) اي الرجل (اياه) اي الأسد (في الجرأة) و الشجاعة.

فان قلت: اذا كانت علاقة هذا المجاز المشابهة و لذلك استعير الاسناد من المشبه به- اعنى الفاعل او المفعول به الحقيقيين- فيكون هذا المجـاز اسـتعارة اصـطلاحية، كما ان استعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع لاجل المشابهة استعارة اصطلاحية.

قلت: (مجاز و لا استعارة) اصطلاحية (في شيء من طرفي الاسـناد) اي لا يجـب في طرفى الاسناد المجازى ان يكون مجازا او استعارة اصطلاحية دائما كما يأتى بيانـه عنقريب، و نفس الاسناد لا يمكن جعلـه مجـازا و اسـتعارة، لأن المجـاز و الاسـتعارة الاصطلاحية لفظة استعملت فى غير ما وضعت له بعلاقة و الاسناد ليس بلفظ، فلـيس الغرض من قوله «فقد استعير الاسناد مما هو له لغيره لمشابهته اياه فى الملابسة» الخ،

ان المجاز العقلى استعارة اصطلاحية (و انما الغرض) من ذلك (تشبيه هذه الحالة) اي حالة ملاحظة المشابهة بين ذلك الغير و بين ما هو له فى ملابسة الفعل (بحال الاستعارة الاصطلاحية) من حيث ان فى كل واحدة من الحالتين لو حظت المشابهة بين شيئين فاستعير من المشبه به شيء للمشبه، ففى الاستعارة الاصطلاحية لو حظت المشابهة بين المعنى المجازى كالرجل الشجاع مثلا و المعنى الحقيقى كالأسد مثلا، ثم استعير اسم الأسد للرجل الشجاع بعلاقة المشابهة، و فيما نحن بصدده لو حظت المشابهة بين المسند اليه المجازى كالربيع مثلا و بين المسند اليه الحقيقى كالقادر تعالى مثلا، ثم استعير الاسناد من المسند اليه الحقيقى للمسند اليه المجازى بعلاقة المشابهة فى تعلق وجود الفعل بكل منهما عادة، و ليس المراد من المشابهة فيما نحن بصدده المشابهة المصطلحة المؤداة بأداة التشبيه، بل المراد امر اعتبارى اعتبره المتكلم و لاحظه لأجل صحة اسناد الفعل او ما هو فى معناه الى غير ما هو له.

كلام شيخ عبدالقاهر

(كما قال) الشيخ (في دلائل الاعجاز: ان تشبيه الربيع بالقادر في تعلق وجود الفعل) يعنى الاثبات (به ليس هو التشبيه) المصطلح (الذى يفاد بكأن و الكاف و نحوهما) كالمثل و النظير و الشبيه و مشتقاتها[1] (و انما هو) اي تشبيه الربيع بالقادر (عبارة عن الجهة التى راعاها المتكلم حين اعطى الربيع حكم القادر في اسناد الفعل اليه، و هو) اي تشبيه الربيع بالقادر (مثل قولنا شبه ما بليس، فرفع بها) اي بما (الاسم و نصب بها الخبر، فان الغرض) من هذا التشبيه ايضا ليس التشبيه المصطلح الذى

---

١ . اسرارالبلاغة، ص ٢٥.

يفاد بكأن و الكاف و نحوهما، بل الغرض (به تقدير) اي فرض و اعتبار (قدروه) اي فرضوه و اعتبروه (في نفوسهم) اي النحويين (وجهة راعوها في اعطاء ما حكم ليس في العمل) و في بعض الأحكام الأخر (كقولهم ﴿عِيشَةٍ راضِيَةٍ﴾[۱] فيما بنى للفاعل) يعنى راضية مبنى للفاعل (و اسند الى المفعول به) اي الى الضمير المستتر الراجع الى العيشة (اذ العيشة مرضية) فليس المراد اسناد راضية الى العيشة، كما توهمه بعض من لا خبرة له بأمثال هذه المباحث الدقيقة، لأن الأسناد الى المبتدأ واسطة بين الحقيقة و المجاز، و هكذا في الأمثلة الآتية.[۲]

فتحصل مما ذكرنا ان الشاهد في اسناد راضية الى الضمير المستتر الراجع الى العيشة، لأنها جعلت فاعلا و قد كان في الأصل مفعولاً بها لأنها مرضى بها، و الحاصل ان المرضى بها جعلت راضية ثم اسند ما بنى للفاعل- اعنى راضية- اليها. و بعبارة اخرى: جعل المفعول معنى فاعلاً لفظاً.

هذا ما يقتضيه عبارة الكتاب، و لكنه ليس بالمرضى عند الجميع.

قال في خاتمة المصباح: النسبة قد يكون معناها انها ذو شيء و ليس بصنعة له، فتجيء على فاعل نحو دارع و نابل و ناشب و تامر لصاحب الدرع و النبل و النشاب و التمر، و منه ﴿عِيشَةٍ راضِيَةٍ﴾[۳]- انتهى.[٤]

---

۱. القارعه/ ۷.

۲. اساليب البلاغية الفصاحة البلاغة المعاني، ص ۱۵۳.

۳. القارعه/ ۷.

٤. المصباح المنير، ص ۶۰۲.

و قال في الكشاف في قوله تعالى ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ راضِيَةٍ﴾[١] ان راضية منسوبة الى الرضا كالدارع و النابل، و النسبة نسبتان نسبة بالحرف و نسبة بالصيغة، او جعل الفعل لها مجازا و هو لصاحبها- انتهى.[٢]

و الى النسبة بالصيغة يشير ابن مالك بقوله:[٣]

و مع فاعل و فعال فعل   في نسب اغنى عن البا فقبل

(و سيل مفعم في عكسه) اي فيما للمفعول و اسند الى الفاعل (اذ المفعم اسم مفعول من افعمت الاناء) بمعنى (املأته) فالمفعم هو المملوء و السيل هو المائى (و قد اسند) المبنى للمفعول- اعنى المفعم- (الى الفاعل) اعنى الضمير المستتر فيه الراجع الى السيل. و بعبارة اخرى: جعل ما هو الفاعل في المعنى، اي في الأصل و هو السيل نائبا عن الفاعل لفظا (و شعر شاعر في) اسناد ما بنى للفاعل- اعنى شاعر- الى الضمير الراجع الى (المصدر) اعنى الشعر (و الأولى ان يمثل بنحو جد جده) مما هو صريح في المصدرية كقوله:[٤]

سيذكر قومى اذا جد جدهم   و في الليلة الظلماء يفتقد البدر

(لأن الشعر) في المثال (و ان كان على لفظ المصدر فهو بمعنى المفعول لا بمعنى تأليف الشعر) حتى يكون مصدرا.

فهو نظير ما قاله محشى التهذيب في العكس المستوى، و هذا نصه:

---

١. الحاقة/ ٢٤؛ القارعه/ ٧.

٢. الكشاف، ج٤، ص٥٩٧.

٣. شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ٥٠٥.

٤. خزانة الادب، ج ٣، ص ٤٣٧.

و اعلم ان العكس كما يطلق على المعنى المصدرى المذكور كذلك يطلق على القضية الحاصلة من التبديل، و ذلك الاطلاق مجازى من قبيل اطلاق اللفظ على الملفوظ و الخلق على المخلوق- انتهى.[١]

فالشعر في المثال بمعنى المشعور (فيكون) المثال (من قبيل ﴿عِيشَةٍ راضِيَةٍ﴾[٢]) اي من قبيل ما بنى للفاعل و اسند الى المفعول به على حسب المتبادر العرفي، و لا اقل من الاحتمال بخلاف جد جده، فانه ليس فيه هذا الاحتمال، فما ليس فيه الاحتمال اولى مما فيه الاحتمال، لما هو معروف عندهم من انه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال- فتأمل.

(و حقيقته) اي حقيقة معنى المراد من المثال و نظائره (ما ذكره الامام المرزوقى ان من شأن العرب) اي ديدنهم و سجيتهم و حالهم (ان يشتقوا من لفظ الشيء الذي يريدون المبالغة في وصفه ما يتبعونه به تأكيدا و تنبيها على تناهيه في معناه) اي في ماهيته و جنسه (و من ذلك قولهم «ظل ظليل» و (داهية دهياء) و دهواء» اي داهية عظيمة (و شعر شاعر).

قال في المجمع: الداهية النائبة العظيمة النازلة، و الجمع الدواهي، و هي فاعل من دها الأمر يدهاه اذا نزل به، و دواهي الدهر عظيم نوبه، و عن ابن السكيت دهية داهيه دهياء و دهواء ايضا و هي توكيد بها، و في الخبر «كان رجلا دهياء» اي فطنا جيد الرأى، و في الصحاح الدهي ساكنة الهاء الفكر وجودة الرأي- انتهى.[٣] و بهذا المعنى

---

١ . حاشية ملا عبدالله.

٢ . القارعة/ ٧.

٣ . المجمع البحرين، ج٦، ص ٢٤٩.

ورد قولهم «دهاة العرب اربعة».

(فائدة) قال في المصباح: و الشعر العربى هو النظم الموزون، وحده ما تركب تركبا متعاضدا كان مقفى موزونا مقصودا به ذلك، فما خلا من هذه القيود او من بعضها فلا يسمى شعرا و لا يسمى قائله شاعرا، و لهذا ما ورد في الكتاب او السنة موزونا فليس بشعر لعدم القصد او التقفية، و كذلك ما يجرى على ألسنة بعض الناس من غير قصد، لأنه مأخوذ من شعرت اذا فطنت و علمت، و سمى شاعرا لفطنته و علمه به. فاذا لم يقصده فكأنه لم يشعر به- انتهى.[1]

و قال في المجمع: قوله ﴿وَ ما عَلَّمْناهُ الشِّعْرَ وَ ما يَنْبَغِي لَهُ﴾[2] قال المفسر يعنى قول الشعر و صنعة الشعر، اي ما اعطيناه العلم بالشعر و ما ينبغى له ان يقول الشعر من عنده، حتى اذا تمثل ببيت شعر جرى على لسانه مكسرا كما روى عن الحسن عليه السلام ان رسول اللّه صلى الله عليه و آله كان يتمثل بهذا البيت «كفى الاسلام و الشيب للمرء ناهياً» فقيل له: يا رسول اللّه انما قال كفى» الشيب و الاسلام للمرء ناهيا».

و عن عائشة قالت: كان رسول اللّه صلى الله عليه و آله يتمثل ببيت اخى بنى قيس

ستبدى لك الايام ما كنت جاهلا   و يأتيك بالاخبار ما لم تزود

فيقول صلى الله عليه و آله «و يأتيك ما لم تزود بالاخبار» فيقال له: ليس هكذا، فيقول انى لست شاعرا.

قال المفسر: و قيل معنى الآية و ما علمناه الشعر بتعليم القرآن و ما ينبغي القرآن ان

---

١. المصباح المنير، ص ٣١٥.

٢. يس/ ٦٩.

يكون شعرا، فان نظمه ليس بنظم الشعر، و قد صح عنهصلى الله عليه و آله انه كان يسمع الشعر و يبحث عنه، و انهصلى الله عليه و آله كان يقول «ان من الشعر لحكمة» و حكايته مع حسان بن ثابت مشهورة. و في الحديث و قد سئل من اشعر الشعراء؟ فقالصلى الله عليه و آله ان القوم لم يجروا في حلبة تعرف الغاية عند قصبتها، فان كان و لا بد فالملك الضليل» يعنى امرأ القيس، سعاه ضليلا لأنه ضل عن طريق الهداية، و في القاموس هو سليمان بن حجر- انتهى كلام مجمع البحرين.[1]

(و نهاره صائم في) اسناد ما بنى للفاعل الى (الزمان) لمشابهته الفاعل الحقيقى في ملابسته لكل منهما (و نهر جار في) اسناد ما بنى للفاعل الى (المكان) اي النهر، اي الحفرة التى يكون الماء فيها (و بنى الأمير المدينة في) اسناد ما بنى للفاعل الى (السبب الآمر) اي الامير، لأن البناء فعل العملة و الأمير سبب و آمر (و ضربه التأديب في) اسناد ما بنى للفاعل الى (السبب الغائى) لأن العلة الغائية للضرب و سببه التأديب، و هو مشابه للفاعل الحقيقى في توقف وجود الفعل عليه (و مثله يَوْمَ يَقُومُ الْحِسابُ، اي اهله لأجله) فأسند يقوم الذى بنى للفاعل- اعنى اهل الحساب- الى السبب الغائى- اعنى الحساب- و القرينة في جميع الأمثلة المذكورة الاستحالة العقلية، و سيأتى بيانها- اي الاستحالة العقلية- الا في السبب الآمر، فان القرينة فيه الاستحالة العادية و يأتى بيانها ايضا، و العلاقة في الجميع الملابسة و الملازمة بمعنى مشابهة الفاعل المجازى للفاعل الحقيقى في توقف الفعل بكل منهما حسب ما اوضحناه- فتدبر و لا تغفل.

---

١. مجمع البحرين، ج٣، ص٣٣٦. هذه قضية مشهورة بين الفريقين لاجل الاطلاع المزيد انظر في كتابنا ادبيات عرب از منظر اهلبيت، بخش اشعار.

و سيأتى في بحث المجاز العقلي نقل قوله «و له ملابسات شتى» الى آخر الأمثلة من الكشاف مع شيء زائد فانتظر.

نقد الشارح على الماتين

(و) اعلم انه (قد خرج من تعريفه) اي المصنف (للاسناد المجازى امران: احدهما وصف الفاعل او المفعول) المعنويين (بالمصدر) و المراد من الوصف اثبات المصدر مطلقا، سواء كان بطريق الوصف الاصطلاحي (نحو «رجل عدل») ام لا نحو («و انما هي اقبال و ادبار») و المثالان كلاهما لوصف الفاعل المعنوي بالمصدر، فلا تغفل (على ما مر) بيان خروجهما في تحقيق تعريف الاسناد الحقيقى من ان المراد من لفظ ما في التعريف عبارة عن الملابس- اي الفاعل او المفعول اللفظيين- و المسند اليه في المثالين ليس كذلك.

و اما وجه خروجهما عن تعريف الاسناد المجازي فلأن الاسناد فيهما ليس الى غير ما هو له، و ذلك واضح لا يحتاج الى البيان، فلا يشملهما تعريف الاسناد المجازي مع انهما مجاز عقلى، نص عليه الشيخ في دلائل الاعجاز على ما تقدم كلامه مفصلاً.

و ليعلم انه كان المقصود من البحث في هذا الأمر هناك عدم اطراد تعريف الحقيقة العقلية، و ههنا يكون المقصود منه عدم انعكاس تعريف المجاز العقلى، فلا تكرار.

(و) الأمر (الثانى) من الأمرين اللذين خرجا من تعريفه للاسناد المجازى (وصف الشيء بوصف محدثه) اي بوصف موجد ذلك الشيء (و صاحبه مثل: الْكِتَابِ الْحَكِيمِ، و الأسلوب) اي الطريق (الحكيم).

قال في المصباح: و الاسلوب بضم الهمزة الطريق و الفن،[1] و الحكيم مشتق من الحكمة، و هي كما قال فيه ما تمنع صاحبها من اخلاق الأرذال.

و قال في المجمع: و من اسمائه تعالى الحكيم، و هو القاضي، فالحكيم فعيل بمعنى فاعل، او هو الذي يحكم الأشياء و يتقنها، فهو فعيل بمعنى مفعل، او ذو الحكمة و هي معرفة افضل الأشياء بأفضل العلوم، و يقال لمن يحسن دقائق الصناعات و يتقنها حكيم- انتهى.[2]

و انما خرج ذلك (فان المبنى للفاعل) اي لفظ الحكيم الذي هو وصف لمحدث الكتاب و الأسلوب (قد اسند) بالاسناد الناقص الوصفى (الى المفعول) اي الكتاب و الأسلوب (لكن لا الى المفعول الذى يلابسه ذلك المسند) اي الحكيم، فانه لا يقع الكتاب و لا الأسلوب مفعولا للفظ الحكيم و لا لشيء مما يشتق من مادته، فلا يقال مثلا حكم الكتاب على ان يكون الكتاب مفعولا لحكم (بل) يلابسه، اي المفعول اي الكتاب و الأسلوب (فعل آخر من افعاله) اي افعال محدث المفعول و صاحبه (مثل انشأت الكتاب) او انشأت الأسلوب، فانه يصح وقوع الكتاب و الأسلوب مفعولا لأنشأت، و هو فعل من افعال محدث الكتاب و الأسلوب و صاحبهما.

(و) انما قلنا خرج المثالان- اعنى الكتاب الحكيم و الاسلوب الحكيم- لأن (كلامه) اي تعريفه للاسناد المجازي (ظاهر في ان المفعول الذي يكون الاسناد اليه مجازا يجب ان يكون مما يلابسه ذلك المسند) اي الحكيم مثلا لا فعل آخر من افعال

---

١. المصباح المنير، ص ٢٨٤.

٢. مجمع البحرين، ج٦، ص٤٢.

محدث المفعول و صاحبه- فتأمل جيداً، فان المقام مما يتحير فيه الافهام.

(و كذا) خرج من تعريفه للاسناد المجازى (ما اسند) المبنى للفاعل (الى المصدر الذي يلابسه فعل آخر من افعال فاعله) و صاحبه (نحو ﴿الضَّلالُ الْبَعِيدُ﴾[1] و ﴿الْعَذابَ الْأَلِيمَ﴾،[2] فان البعيد انما هو) الشخص (الضال) المتباعد عن الطريق، لا المصدر- اعنى الضلال- (و) كذلك (الأليم) بمعنى المؤلم انما (هو المعذب) بتشديد للانسان الخارج عن طاعة اللّه الجليل (فوصف به) اي بكل واحد من البعيد و الأليم (فعله) اي فعل الشخص الضال و المعذب، فيكون كل واحد من المثالين (مثل جد جده) في انه اسند المبنى للفاعل الى المصدر، لكن لا الى مصدر نفسه بل الى مصدر آخر يلابسه فعل آخر من افعال فاعله، فيقال «ضل الفاسق ضلالا و عذبه عذابا» (كذا في الكشاف، و ظاهر ان هذا المصدر) اعنى الضلال و العذاب (ليس مما يلابسه ذلك المسند) اي البعيد و الأليم، اي ليس ذانك المصدر ان مصدرين لهذين المسندين.

توضيح صاحب الكشاف حول الآية

قال في الكشاف في سورة ابراهيم: فان قلت: فما معنى وصف الضلال بالبعد؟ قلت: هو من الاسناد المجازى، و البعد في الحقيقة للضال، لأنه هو الذى يتباعد عن الطريق، فوصف به فعله كما تقول جد جده.[3]

---

۱ . ابراهيم/ ۱۸.

۲ . الشعراء/ ۲۰۱.

۳ . الكشاف، ج ۱، ص۳۹۶.

و قال في سورة البقرة: يقال ألم فهو أليم كوجع فهو وجيع، و وصف العذاب به نحو قوله (تحية بينهم ضرب وجيع) و هذا على طريقة قولهم «جدّ جده» و الالم في الحقيقة للمؤلم كما ان الجد للجاد- انتهى و ذكر المحشى تمام البيت هكذا.[١]

امن ريحانة الداعى السميع   يؤرقنى و اصحابى هجوع
و سوق كتيبة دلفت لأخرى   كأن زهاءها رأس صليع
و خيل قد دلفت لها بخيل   تحية بينهم ضرب وجيع

ثم قال: البيت لعمرو بن معد يكرب صاحب ريحانة اخت دريد بن الصمة، التمس منه زواجها فأجابه و مطله، و قيل ريحانة اسم موضع بعينه، و السميع المسمع على اسم المفعول او المسموع او المسمع على اسم الفاعل او السامع و اصل فعيل ان يكون بمعني فاعل كعليم، و كذا ما جاء بمعنى مفعول كجريح و قتيل، و ندر من الرباعى بمعنى مفعل اسم فاعل كوجيع و بمعنى مفعل اسم مفعول كسميع يعنى مسمع اسم مفعول، و كثر سماعا بمعني مفاعل كجليس و شريك، و سميع مبتدأ خبره يؤرقني، اي هل داعى الشوق من ريحانة يسهرنى و الحال ان اصحابى نيام، و الاستفهام للتعجب، «و سوق كتيبة» عطف على الداعى او على ضمير يؤرقني، و الكتيبة الجماعة المنضمة المنتظمة، و دلف دلفا من باب تعب مشى بتؤدة، و قيل تقدم و اسرع كأن زهاءها اي مقدارها، و الصليع الذى لا شعر فيه، و لعله شبها بذلك الرأس في التجرد و الانكشاف و الظهور و التمام، كما يقال جيش اقرع و ألف اقرع، اي قام مجازا، وخيل اي و اصحاب خيل قد تقدمت لها بمثلها، و التحية الدعاء بالحياة،

---

[١] . شرح الرضي على الكافية، ج ٤، ص ١٩٧؛ شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد شرح تسهيل الفوائد، ج ٦، ص ٢٧٣٤.

فأخبر عنها بالضرب الوجيع على سبيل التهكم، و ضمير «بينهم» للخيل بمعنى الجيش، و انتقل من ذكر ريحانة الى الحرب لانه كان اغار على دريد في طلبها- انتهى.[١]

و الغرض من نقل الحاشية بطولها معرفة مجيئ وزن فعيل بمعنى مفعل، اي بمعني اسم الفاعل من باب الافعال، كما قلنا ان الأليم بمعنى المؤلم. و في خاتمة المصباح تصريح بذلك فراجع ان شئت (و يمكن الجواب عن الأول) اي عن نحو «رجل عدل» و «انما هي اقبال و ادبار» (بأنه عنده ليس بمجاز، كما انه ليس بحقيقة) كما تقدم منه ذلك في بحث الحقيقة العقلية.

و حاصل الجواب في المقامين: ان قول الشيخ ليس حجة على المصنف اذله رأي غير رأى الشيخ، لأن الظاهر منه انه اختار ما ذهب اليه الزمخشرى من ان الاسناد الى المبتدأ ليس بحقيقة و لا بمجاز، و ذلك لأنه قال في قوله تعالى ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾[٢] يجوز ان يستعار الاسناد في نفسه من غير اللّه تعالى اللّه جل شأنه، فيكون الختم مسندا الى اسم اللّه على سبيل المجاز و هو لغيره تعالى، تفسير هذا أن الفعل ملابسات شتى يلابس الفاعل و المفعول به و المصدر و الزمان و المكان و المسبب له، فاسناده الى الفاعل حقيقة، و قد يسند الى هذه الأشياء علي طريق المجاز المسمى استعارة و ذلك لمضاهاتها للفعل في ملابسة الفعل كما يضاهي الرجل الأسد في جرأته، فيستعار له اسمه فيقال في المفعول به ﴿عِيشَةٍ

---

١. الكشاف، ج ١، ص ٦٠.

٢. بقره/ ٧.

راضِيَةٍ﴾[١] و ﴿ماءٍ دافِقٍ﴾[٢] و في عكسه «سيل مفعم» و في المصدر «شعر شاعر» و «ذيل ذائل» و فى الزمان «نهاره صائم» و «ليله قائم» و في المكان «طريق سائر» و «نهر جار» و اهل مكة يقولون «صلى المقام» و في المسبب «بنى الأمير المدينة» و «ناقة ضيوث و حلوب» قال الشاعر:[٣]

فلا تسأليني و اسألى عن خليقتى　　　اذا ردعا في القدر من يستعيرها

فكـــانوا قعـــودا فوقهـــا يرقبونهـــا　　　و كانت فتاة الحي مـــن يعيرهـــا

فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة او الكافر، إلا ان اللّه سبحانه لما كـان هـو الـذى اقدره و مكنه اسند اليه الختم كما يسند الفعل الى المسبب- انتهى.[٤]

و قال في قوله تعالى ﴿فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ﴾[٥] فان قلت: كيف اسند الخسران الى التجارة و هو لأصحابها؟ قلت: هو من الاسناد المجازي، و هـو ان يـسند الفعـل الـى شيء يتلبس بالذى هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشترين- انتهى.[٦]

فالمفهوم من اقتصاره في الموضعين على ذكـر الفعـل ان الحقيقـة و المجـاز مـن صفات اسناد الفعل الى ملابسه، و ألحق به ما هو فـي معنـاه لأنـه فـي معنـاه، و بقـى

---

١. القارعه/ ٧.

٢. الطارق/ ٦.

٣. كتاب الافعال، ج ١، ص ٢٤٩؛ الايضاح في علوم البلاغة المعاني و البيان و البديع، ص ٣٢.

٤. دروس البلاغة شرح مختصر المعاني، ج ١، ص ٢٤٧.

٥. البقره/ ١٦.

٦. الكشاف، ج ١، ص٥٢.

الاسناد الى المبتدأ خارجا عنهما.

قال بعض المحققين: و قد وجه هذا المذهب بأن الفعل مشتمل على النسبة، فـان اعتبر ان النسبة نسبة في مكانها فسميت حقيقة او في غير مكانها فـسميت مجـازا، أمـا المشتق في نحو «زيد ضارب» فنسبته الى ضميره يوصـف بهمـا بخـلاف نـسبته الـى المبتدأ لكونها خارجة عنه، و كذا الجملة الفعلية في نحو «زيد يضرب»، فـان النـسبة بين اجزائها يؤصف بهما دون نسبتها الى المبتدأ لمـا ذكـر، و المـصدر لقـوة اقتـضائه النسبة صار في حكم ما دخلت النسبة في مفهومه، و النسبة التعليقية في الأفعال و مـا في معناها ملحقة بالاسنادية و ان كانت خارجة عن مدلولاتها- انتهى.[1]

(و) يمكن الجواب (عن الثانى بأن الملابسة) اي ملابـسة المـسند لمـا اسـند اليـه (اعم من ان يكون بواسطة حرف او بدونها، و هذه الصور ة) اي الأمثلة المـذكورة فـي الأمر الثانى (من قبيل الأول) اي من قبيل ما يكون بواسطة حرف (اذ الأصل هو حكيم في اسلوبه و كتابه و بعيد و أليم في ضلاله و عذابه، فتكون) جميع هـذه الـصور (ممـا بنى للفاعل و اسند الى المفعول بواسطة حرف) فتكون مما يلابسه نفس هـذا المـسند لا فعل آخر من افعال فاعله (فتأمل) جيدا (و قس عليه نظائره) مما اسـند فيـه المبنـى للفاعل الى المفعول، لكن لا الى المفعول الذى يلابسه ذلك المسند بل فعل آخَر من افعال فاعله.

(و المعتبر عند صـاحب الكـشاف) غيـر مما هـو المعتبـر عنـد الجمهـور و مـنهم المصنف، فان المعتبر عندهـم- كما يظهر من قوله في المتن «و هو اسناده الى ملابس له غير ما هو له» ملابسة الفاعل المجازى للفعل او ما هو في معناه، و لاجل ذلـك ورد

---

١ . شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد شرح تسهيل الفوائد، ج ٥، ص ٢٢١٨.

عليهم النقض بالصور المذكورة، فاحتاجوا في التفصى عنه الى تعميم الملابسة بحيث تشمل ما هو بواسطة حرف على ما اجاب به الشارح، و أما صاحب الكشاف فالمعتبر عنده (تلبس ما اسند اليه الفاعل) اي تلبس الفاعل المجازى (بفاعله الحقيقي) مطلقا اي سواء تلبس ذلك الفاعل المجازي بالفعل او ما هو في معناه ام لا (لأنه) اي صاحب الكشاف (قال) كما نقلناه عنه آنفا: ان (المجاز العقلى ان يسند الفعل) او ما هو في معناه (الى شيء) يتلبس بالذي هو له كتلبس التجارة) و هي فاعل مجازى (بالمشترين) الذين هم الفاعل الحقيقى للربح (في قوله تعالى ﴿فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ﴾[1]) لأن الربح قائم بهم و التجارة سبب له، و الملابسة بين المشترين و التجارة واضحة لا تحتاج الى البيان، فعلى مذهبه لا يرد عليه نقض بالصور المذكورة حتى يحتاج الى التفصى عنه، لأن الملابسة المعتبرة عنده موجودة فيها، اذ الفاعل المجازى- اعنى الضمير المستتر في الحكيم الراجع الى الكتاب و الأسلوب متلبس بالفاعل الحقيقى، اعنى موجد الكتاب و الاسلوب و منشئهما، و كذلك الضمير الراجع الى الضلال و العذاب، فانه متلبس بالضال و المعذب فتأمل جيداً.

(و لك ان تجعل امثال هذا) اي قوله تعالى ﴿فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ﴾[2] (من قبيل الاسناد الى السبب) لأن التجارة سبب للربح.

و احتمل بعضهم ان تكون هذا إشارة الى ما ذكر في الأمر الثاني من الأمثلة الأربعة، ثم استشكل فيه بأنه خلاف ما يتبادر من ظاهر العبارة، مع انه لا يصح الا في

---

١. البقره/ ١٦.

٢. البقره/ ١٦.

المثالين الأخيرين، فان الضلال سبب للبعد و العذاب سبب للالم، اما الأولين فلا يتمشي فيه هذا التوجيه- فتأمل.

(فان قيل: كثيرا ما يطلق المجاز العقلى على ما) لا يتضمن نسبة تامة كالامثلة الآتية، و الحال انه (لا يشمله هذا التعريف) اي تعريف المصنف للمجاز العقلى، لأنه جعل الجنس فيه الاسناد، و هو عبارة عن النسبة التامة فلا يشمل ما ليس فيه تلك النسبة، فلا يكون التعريف جامعا.

و الحاصل انه يخرج (من) تعريف المصنف النسب الناقصة، سواء كانت اضافية (نحو قوله تعالى) ﴿وَ إِنْ خِفْتُمْ (شِقاقَ بَيْنِهِما) فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَ حَكَماً مِنْ أَهْلِها﴾[1] الآية.

قال في المصباح: شاقه مشاقة و شقاقا خالفه، و حقيقته ان يأتى كل منهما ما يشق على صاحبه، فيكون كل منهما في شق غير شق صاحبه و قال ايضا: بين ظرف مبهم لا يتبين معناه الا باضافته الى اثنين فصاعدا، او ما يقوم مقام ذلك كقوله تعالى ﴿عَوانٌ بَيْنَ ذلِكَ﴾[2]- انتهى.[3]

(و) قال في الكشاف: اصله شقاقا بينهما، فأضيف الشقاق الى الظرف على طريق الاتساع، كقوله ﴿بَلْ (مَكْرُ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ)﴾[4] و اصله بل مكر في الليل و النهار، او

---

١ . النساء/ ٣٥.

٢ . البقره/ ٦٨.

٣ .المصباح المنير، ص٣١٩.

٤ . سباء/ ٣٣.

على ان جعل البين مشاقا و الليل و النهار ما كرين على قولهم «نهارك صائم»، و الضمير للزوجين و لم يجر ذكرهما لجرى ذكر ما يدل عليهما و هو الرجال و النساء- انتهى.[١]

(و) كذلك (قول الشاعر «يا سارق الليلة اهل الدار») اصله يا سارق في الليلة، و انتصاب اهل الدار بمقدر، اي احذر اهل الدار، و يحتمل ان يكون مفعولا او لا سارق، لأنه يقال سرقه مالا- فتأمل.

(و) كذلك (قولنا «اعجبنى انبات الربيع» و «جري الأنهار») اصلهما انبات اللّه في الربيع و جرى المياه في الأنهار، هذا هو المعروف بينهم من ان الاضافة في هذه الأمثلة الخمسة بمعنى في كما يشعر بذلك ظاهر عبارة الكشاف المذكورة آنفا، و لكن قال بعض المحققين: ان المجازية في هذه الأمثلة انما تصح اذا جعلت الاضافة بمعنى اللام، و أما لو جعلت بمعنى في فلا تكون مجازا بل حقيقة. و الحاصل انه لا بد من النظر لقصد المتكلم و نفس الأمر، فان كان ما قصده مناسبا بحسب نفس الأمر فحقيقة و الا فمجاز- فتأمل جيداً.

(و) كذلك ايقاع الفعل على غير ما حقه ان يقع عليه (نحو قوله تعالى ﴿وَ لا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ﴾)[٢] فانه اوقع الاطاعة على الأمر، و حقها الايقاع على ذي الأمر، لأنه هو المفعول به حقيقة، فالأصل ان يقال و لا تطيعوا المسرفين في امرهم.

(و) كذلك (قولنا «نومت الليل» و «اجريت النهر») اذ الاصل فيهما نومت فلانا

---

١. الكشاف، ج ١، ص ٣٩٠.

٢. الشعراء/ ١٥١.

في الليل و اجريت الماء في النهر (و ما اشبه ذلك) المذكور من الأمثلة (من النسب) الناقصة (الاضافية و الايقاعية) فجميع هذه الصور لا يشملها هذا التعريف، لما ذكرناه آنفا، فالتعريف غير جامع و ذلك ظاهر.

(فالجواب: ان) ما قيل من ان كثيرا ما يطلق المجاز العقلي على الأمثلة المتقدمة و اشباهها حق لا غبار عليه، و ذلك لأن (المجاز العقلي اعم من ان يكون في النسبة الاسنادية التامة (او غيرها) اي النسب الناقصة الاضافية و الايقاعية (فكما ان اسناد الفعل الى غير ما حقه ان يسند اليه مجاز كذلك ايقاعه على غير ما حقه ان يوقع عليه، و اضافة المضاف الى غير ما حقه ان يضاف اليه، لأنه جاز موضعه الأصلى ف) التعريف (المذكور في) هذا (الكتاب إما تعريف للمجاز العقلي في الاسناد خاصة) فالتعريف غير جامع و الاشكال وارد لا مدفع له بوجه من الوجوه (او) التعريف المذكور في الكتاب (لمطلقه) اي لمطلق المجاز العقلى، سواء كان في النسبة التامة التى يدل عليها الكلام صريحا او في النسبة الناقصة المستلزمة للنسبة التامة، فيكون الاسناد الذى جعل جنسا في التعريف من قبيل اطلاق المقيد على المطلق، كاطلاق المرسن علي الأنف او من قبيل ذكر الخاص و ارادة العام على ما يأتى في البيان انشاء اللّه تعالى.

و الى اجمال ما فصلنا يشير بقوله: (باعتبار ان يجعل الاسناد المذكور في التعريف اعم من ان يدل عليه الكلام بصريحه كما مر) في قوله ﴿عِيشَةٍ راضِيَةٍ﴾،[1] و «سيل مفعم» الى آخر الامثلة المتقدمة في المتن (او يكون) الكلام (مستلزما له) اي للاسناد (كما في هذه الأمثلة) فانها و ان لم تكن اسنادات صريحة لكنها مستلزمة لها، فقوله

---

١ . القارعة/ ٧.

تعالى ﴿شِقاقَ بَيْنِهِما﴾[١] مستلزم لقولنا البين مشاقق، و ﴿مَكْرُ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ﴾[٢] مستلزم لقولنا و الليل و النهار ما كران، و «يا سارق الليلة» مستلزم لقولنا الليلة مسروقة، و ﴿لا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ﴾[٣] مستلزم لقولنا الأمر مطاع.

و الى هذا الاستلزام اشار بقوله (فانه جعل فيها البين شاقا و الليل و النهار ما كرين و الليلة مسروقة و الأمر مطاعا) و قس على ذلك باقى الامثلة، فقل ان قولنا «انبات الربيع» مستلزم لقولنا الربيع منبت، و «نومت الليل» مستلزم لقولنا منوم، و «جرى الأنهار» مستلزم لقولنا الأنهار جارية، و «اجريت النهر» مستلزم لقولنا النهر مجرى.

(و كذا فيما جعل الفاعل المجازى تميزا) اذ يجوز جعل الفاعل تميزا، سواء كان فاعلا حقيقيا كما في الألفية.[٤]

و الفاعل المعنى انصبن بأفعلا مفضلاً كأنت اعلا منزلاً

اذ معناه انت اعلا منزلك، او فاعلا مجازيا (كقوله تعالى) في سورة الفرقان (﴿أُولئِكَ شَرٌّ مَكاناً وَ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾)[٥] و ذلك (لأن التمييز في الأصل فاعل) اذ اصله كما قال في الكشاف مكانكم شر من مكانه و سبيلكم اضل من سبيله، و في طريقته قوله تعالى ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَ

---

١. نساء/ ٣٥.

٢. نساء/ ٣٣.

٣. الشعراء/ ١٥١.

٤. شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٦٦٦؛ شرح ابن طولون على الفية ابن مالك، ج ١، ص ٤٢٦.

٥. مانده/ ٦٠.

غَضِبَ عَلَيْهِ﴾[١] آلاية، و يجوز ان يراد بالمكان الشرف و المنزلة و ان يراد الدار و المسكن، كقوله تعالى ﴿أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقاماً وَ أَحْسَنُ نَدِيًّا﴾[٢] و وصف السبيل بالضلال من الاسناد المجازى- انتهى.[٣]

و قال في سورة المائدة: جعلت الشرارة للمكان، و هي لأهله، و فيه مبالغة ليست في قولك «اولئك شر و اضل» لدخوله فى باب الكناية التي هي اخت المجاز- انتهي، فتأمل.[٤]

(توضيح) قال السيوطى في شرح قول الناظم «ممن انت خير» اصله اخير، و لا يكاد يستعمل، و مما جاء منه «بلال اخير الناس، و ابن الأخير».[٥]

و كذا شر و مما جاء منه على الأصل على قراءة ابى قلابة ﴿سَيَعْلَمُونَ غَداً مَنِ الْكَذَّابُ الْأَشِرُ﴾[٦] انتهى (فتدبر فانه بحث نفيس).

قال في المجمع: شىء نفيس يتنافس فيه و يرغب، و هذا شىء نفيس اي جيد في نوعه، و منه «جارية نفيسة»، و نفس الشىء بالضم نفاسة اي صار مرغوبا فيه، و نافست في الشىء منافسة و نفاسا اذا رغبت فيه على وجه المباراة في الكرم، و مثله

---

١ . المائده/ ٦٠.

٢ . مريم/ ٣.

٣ . الكشاف، ج ١، ص٥٠٣.

٤ . مجمع البحرين، ج ٤، ص١١٨.

٥ . همع اللوامع شرح جمع الجوامع في النحو، ج ٣، ص ٦٠.

٦ . القمر/ ٢٦.

التنافس في الشيء، و منه «تنافسوا في زيارة الحسين»- انتهى.[1]

(و اعلم ان هذا المجاز قد يدل عليه) الكلام (صريحا كما مر) في الأمثلة المذكورة في المتن (و قد يكون كناية، كما ذكروا في قولهم «سل الهموم» انه من المجاز العقلى، حيث جعل الهموم محزونة بقرينة اضافة التسلية اليها) اي ايقاع التسلية علي الهموم، فان ايقاع التسلية عليها مجاز، لأن التسلية في الأصل تقع على الشخص المهموم لا على الهموم العارضة عليه، ثم فيه الكناية عن كون الهموم حزينة، اذ لا يسلى الا الحزين، ففى هذه النسبة الايقاعية المجازية كناية عن نسبة ما للفاعل الى المفعول بالواسطة، اي الهموم، اذ يقال حزن فلان لهمومه او في همومه.

فتحصل مما تقدم: ان المجاز العقلى لا يضر في الاسناد المصرح به في الكلام، بل قد يكون في الاسناد الذى يستلزمه الكلام و لو على سبيل الكناية كما اوضحناه لك (فافهم و قس و لا تقتصر على ما يفهم من ظاهر كلام السكاكى و المصنف) من اختصاص المجاز العقلى بالاسناد، اما انفهام ذلك من كلام المصنف فقد بيناه آنفاً من انه جعل الجنس في التعريف الاسناد و الظاهر منه الصريح، و أما انفهامه من كلام السكاكى فلأنه عرف المجاز العقلى كما يأتى بعيد هذا بأنه «الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم»، و الظاهر منه الكلام الاصطلاحي، و هو ما تركب من كلمتين بالاسناد، لا الكلام اللغوى، و ذلك لأن المناسب لأهل الاصطلاح ان يريد من اللفظ ما هو المراد منه عند اهل الاصطلاح- فتدبر جيداً.

(و قولنا في التعريف) اي في تعريف المجاز (بتأول يخرج نحو ما مر من قول الجاهل) بأن لا مؤثر في الوجود الا اللّه القادر الحكيم (انبت الربيع البقل) حالكون

---

[1]. مجمع البحرين، ج ٤، ص ١١٨.

ذلك القائل الجاهل (رانيا) اي معتقدا وجود (الانبات من الربيع) الذى هو زمان الانبات لا موجده (فهذا الاسناد) اي اسناد الانبات الى الربيع (و ان كان) في الواقع و نفس الامر (الى غير من هو له) لأن من هو له في الواقع و نفس الأمر هو اللّه القادر الحكيم جل جلاله (لكن لا تأول فيه، لأنه) اي اسناد الانبات الى الربيع (مراده) اي الجاهل (و معتقده) كما هو الشأن في اكثر معتقدات الجهلة، و العوام كالانعام حيث لا ينظرون الى الأمور الا الى ظاهرها غافلين عن حقائقها

(و كذا) قوله («شفى الطبيب المريض» و نحو ذلك مما يطابق الاعتقاد دون الواقع) و نفس الامر، كقوله «احرقت النار الحطب» و «قطع السكين الرقبة» و «هلك السم فلانا».

(و يخرج) بقوله بتأول (ايضا الأقوال الكاذبة) اي كقولك «جاء زيد» و انت تعلم انه لم يجيء، فان اسناد الفعل فيه و ان كان الى غير ما هو له لكنه ليس بمجاز (فانه لا تأول فيه) لما تقدم في تعريف الحقيقة من ان الكاذب لا ينصب قرينة على خلاف ما يدل عليه ظاهر كلامه، بل يسعى و يجد لترويجه و لو بالأيمان الفاجرة، كما هو الحال عند الكذابين.

(فان قلت: اي سر في بيان فائدة هذا القيد) اي بتأول (و ليس هذا من عادته في هذا الكتاب، ثم اي سر في التعرض لاخراج نحو قول الجاهل دون الاقوال الكاذبة، و هذا القيد يخرجهما جميعاً؟).

(قلت: السرفيه ان صاحب المفتاح عرف المجاز العقلى بأنه الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه) اي في الكلام (لضرب من التأول افادة للخلاف لا بواسطة وضع) سيأتى انه احتراز عن المجاز اللغوي لأنه بواسطة الوضع،

لأنه- كما يأتى في علم البيان- الكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له نحو «جاءنى اسد يرمى».

كلام السكاكي

(و قال) ما حاصله: (انما قلت خلاف ما عند المتكلم دون ما عند العقل لئلا يمتنع طرده) اي طرد تعريف المجاز، اي ما نعيته (بمثل قول الدهرى) عن اعتقاد كفر او جاهل غيره (انبت الربيع البقل) لأنه لا يسمى مجازا و ان كان بخلاف ما عند العقل، فلو قال خلاف ما عند العقل و لم يقل خلاف ما عند المتكلم لدخول هذا في تعريف المجاز و ليس منه، فلم يكن التعريف مانعاً.

(و) قال ايضا: لئلا يمتنع (عكسه) اي عكس التعريف، اي جامعيته (بمثل قولنا كسى الخليفة الكعبة) و هزم الأمير الجند، فانهما من اقسام المجاز لأنهما من قبيل بنى الأمير المدينة، فلو قال في تعريف المجاز خلاف ما عند العقل لخرجا عن التعريف (اذ ليس في العقل امتناع ان يكسو الخليفة نفسه الكعبة) من دون ان يأمر احدا من غلمانه، و لا ان يهزم الأمير وحده الجند من دون ان يستعين بأحد من جنوده، فحينئذ يكون التعريف غير جامع.

ثم قال: (و انما قلت لضرب من التأول ليحترز به) اي بقيد التأول (عن الكذب) اي عن مثل قولك «جاء زيد» و انت تعلم انه لم يجىء، فانه كما تقدم آنفا ليس بمجاز مع كونه لا تأول فيه لما قلنا من ان الكاذب لا ينصب قرينة على خلاف ما يدل عليه ظاهر كلامه، بل يسعى و يجد كل الجد لترويجه و تمشيه و لو بالأيمان الفاجرة، كما هو دأب الكذابين.

و قال ايضا: و انما قلت افادة للخلاف لا بواسطة وضع ليحترز به عن المجاز

اللغوی في صورة، و هي اذا ادعى ان انبت موضوع لاستعماله في القادر المختار او وضع لذلك- انتهى خلاصة كلام صاحب المفتاح.[١]

(و اعترض عليه المنصف) في الايضاح (بأنا لا نسلم بطلان طرده بما ذكر) اي بقول الجاهل «انبت الربيع البقل» و نحوه (لخروجه) اي قول الجاهل (بقوله لضرب من التأول) لما تقدم آنفا من ان هذا الاسناد و ان كان الى غير ما هو له لكن لا تأول فيه، لأنه مراده و معتقده، و كذلك سائر ما ذكرناه من الأمثلة، فحينئذ لا بأس في ان يقول «خلاف ما عند العقل» اذ لا يبطل طرد التعريف بذلك.

(و) كذلك (لا) نسلم (بطلان عكسه بما ذكر) اي بمثل قولنا «كسى الخليفة الكعبة» و «هزم الأمير الجند» (لأن المراد بخلاف ما عند العقل خلاف ما في نفس الأمر) و الواقع (لأن معنى ما عند العقل ما يقتضيه العقل) و يحكم بوقوعه عرفا و عادة و يعده حسنا (و يرتضيه) و لا يقبحه عرفا و عادة و لا يعده مستهجنا (لا ما يحضر عنده) اي عند العقل (و يرتسم فيه) و لو لم يحكم بوقوعه عرفا و يقبحه عرفا و عادة و يعده مستهجنا (و) من المعلوم بديهة ان (نحو «كسى الخليفة الكعبة» خلاف ما في الامر) و الواقع، اذ العقل لا يحكم بوقوعه عرفا و عادة و لا يعده حسنا و لا يرتضيه، بل يقبحه كمال التقبيح و يستهجنه. اذ العقل لا يرضى بأن يعطل الخليفة امور المسلمين و يذهب من دار الخلافة الى مكة لا كساء الكعبة، و لنعم ما قيل بالفارسية:

شاه را به بود از طاعت صد ساله عمر قدر يك‌ساعت عمرى كه در او داد كند

و كذلك لا يحكم العقل بأن يهزم الامير وحده الجند، لانه نادر بحيث يلحق بالمحال عادة (فأشار ههنا) اي في هذا الكتاب (الى ان) قيد (التأول لا يختص

---

١ . مفتاح العلوم، ص٧٢.

بالأقوال الكاذبة كما يتوهم من) كلام صاحب (المفتاح، بل يخرج) بقيد التأول (نحو قول الجاهل ايضا، فلا يبطل طرد تعريفنا بنحو قول الجاهل) و ان قلنا خلاف ما عند العقل.

فظهر سر بيان فائدة هذا القيد و ان لم يكن من عادته بيان فائدة القيود في هذا الكتاب، كما ظهر ايضا سر تعرضه لاخراج نحو قول الجاهل دون الاقوال الكاذبة، و الحال ان القيد يخرجهما جميعا- فتدبر جيداً.

(و لقائل ان يقول: ان مفهوم قولنا ما عند العقل) مطلق (ما حصل) صورته (عنده و ثبت) امكانه، سواء حكم بوقوعه ام لا، و سواء حسنه و ارتضاه ام لا (و هذا) المعنى (اعم مما) وجد (في نفس الامر، لا مكان تصور) العقل (الكواذب) مع انها لا واقع لها في نفس الامر و الواقع.

و الحاصل ان النسبة بين ما عند العقل و ما في نفس الأمر عموم و خصوص مطلق كالحيوان و الانسان، و العام هو ما عند العقل (فلا يجوز التعبير به) اي بما عند العقل (عنه) اي عما في نفس الأمر، اذ لا يجوز ان يقال حيوان مثلا و يراد به الانسان، اذ العام من حيث هو عام لا دلالة له على الخاص الا بالقرينة و المجازية، و ذلك غير جائز في التعريفات، على ان القرينة غير ظاهرة في المقام.

(و حينئذ) يندفع الاعتراض الثانى، و هو دعوى المصنف عدم بطلان العكس بقول الجاهل، محتجا بقوله «لان المراد بخلاف ما عند العقل خلاف ما في نفس الأمر» الخ، كما انه (يندفع الاعتراض الأول ايضا) و هو قوله «انا لا نسلم بطلان طرده» بما ذكر، لخروجه بقوله «بضرب من التأول» (اذ لا امتناع في ان يشتمل التعريف على قيدين) احدهما خلاف ما عند المتكلم، و الثانى لضرب من التأول (ينفرد كل واحد

منهما بفائدة خاصة) فينفرد القيد الأول- و هو خلاف ما عند المتكلم- بإدخال مثل قولنا كسى الخليفة الكعبة خاصة، و ينفرد القيد الثانى- و هو بضرب من التأول- باخراج الكواذب خاصة (مع اشتراكهما) اي القيدين (في فائدة اخري) و هي احراج قول الجاهل (يكون حصولها) اي حصول هذه الفائدة (من احدهما) اي من احد القيدين، و هو خلاف ما عند المتكلم (قصدا و من) القيد (الآخر) و هو بضرب من التأول (ضمنا، و لا يكون هذا) اي حصول الفائدة الواحدة من كلا القيدين (تكرارا) لاختلاف حصول الفائدة منهما من حيث القصدية و الضمنية (فاخراج نحو قول الجاهل) مشترك فيه، لأنه (يمكن ان يسند الى كل) واحد (من) القيدين، اعنى (قوله خلاف ما عند المتكلم و) قوله (بضرب من التأول، لكن اسناده الى الأول) اي خلاف ما عند المتكلم (اولى، لأنه السابق في الذكر، و المقصود بالثاني) اي بضرب من التأول (اخراج الكواذب) فقط، و ان كان يمكن اخراج قول الجاهل به ايضا.

(و على هذا) اي على امكان اخراج قول الجاهل يضرب من التأول (كان الانسب) لصاحب المفتاح (ان يقول) في كلامه المتقدم (ليخرج قول الجاهل مكان قوله لئلا يمتنع طرده) و انما كان ذلك انسب لأن الظاهر من قوله «لئلا يمتنع طرده» انه لا مخرج لقول الجاهل غير قوله خلاف ما عند المتكلم، و ليس كذلك، اذ له مخرج آخر و هو قوله «بضرب من التأول» و ان كان الأولى اسناد اخراجه الى قوله «خلاف ما عند المتكلم» لكونه السابق في الذكر (و لكن) هذا مناقشة في العبارة و اللفظ، و (المناقشة في العبارة بعد وضوح المقصود) اي مقصود السكاكي حسب ما بيناه (ليست من دأب المحصلين) اي من عاداتهم.

(فان قلت: ما ذكرت من تقرير كلام المصنف) قد تحصل منه انه يجوز تعريف

المجاز بأنه الكلام المفاد به خلاف ما عند العقل، و يلزم منه ان يصح تعريفه بأنه اسناد الفعل او ما هو في معناه الى غير ما هو له في نفس الأمر، بأن يراد من تعريف المصنف في هذا الكتاب غير ما هو له في نفس الأمر، فالتقرير على هذا الوجه (مشعر بأن مراده) في هذا الكتاب من تعريف المجاز (غير ما هو له عند العقل و في نفس الامر، و حينئذ يرد عليه) اي على تعريف المصنف في هذا الكتاب انه غير منعكس، اذ يخرج منه حينئذ بعض انواع المجاز (نحو قول الجاهل) المعتقد بأن الانبات فعل الربيع لا فعل اللّه تعالى (و) نحو قول (المعتزلي) المعتقد بأن افعال العباد ليست مخلوقة للّه تعالى حسب ما بيناه في اوائل الجزء الاول عند الكلام في اللام في الحمد للّه (لمن يعرف حالهما) اي اعتقادهما (انبت اللّه البقل) هذا قول الجاهل (و خلق اللّه الأفعال كلها) هذا قول المعتزلى (و) كذلك (اضل اللّه الكافر) و انما يقولان هذه الاقوال المخالفة لاعتقادهما (بالتأول و القصد الى انه اسناد الى) غير ما هو له اي الى (السبب) لأن اللّه تعالى عندهم سبب لهذه الافعال لا فاعل و انما خرج ما ذكر من المجازات (لأنه اسناد الى ما هو له في نفس الأمر) باعتقاد العالم بالصانع، و الاشعرى على ما بيناه ايضا في الموضع المذكور.

(و بالجملة ان اراد) المصنف في هذا الكتاب (غير ما هو له في نفس الامر فقد خرج عن تعريفه) للمجاز (امثال ما ذكر) من المجازات الثلاثة- اعنى قول الجاهل و المعتزلى المذكور آنفا- فيكون التعريف غير منعكس (و ان اراد) غير ما هو له (عند المتكلم في الظاهر) اي فيما يفهم من ظاهر كلامه و يدرك من ظاهر حاله، بأن ينصب قرينة على انه- اي الاسناد- الى غير ما هو له في اعتقاده، و انما احتمل في تعريفه للمجاز ذلك (بقرينة ذكره) اي ذكر قوله غير ما هو له (في مقابلة الحقيقة).

حاصله ان غير ما هو له في تعريف المجاز وقع موقع ما هو له في تعريف الحقيقة، و قد تقدم ان المراد مما هو له في تعريفها عند المتكلم في الظاهر. فيكون المراد في تعريف المجاز غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر و ذلك للتقابل بينهما، و حينئذ (فقد خرج نحو) ما مر في المتن من (قول الجاهل) «انبت الربيع البقل» رائيا الانبات من الربيع، فان هذا الاسناد و ان كان الى غير ما هو له في الواقع لكنه ليس الى غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر لأن الجاهل يراه الى من هو له (و) كذلك خرجت (الأقوال الكاذبة) لأن الكاذب لا ينصب قرينة على ان الاسناد في كلامه الى غير ما هو له، بل يجد و يسعى لأن يفهم المخاطب انه الى من هو له فقد خرج هذان القولان (بقوله «عند المتكلم في الظاهر» و صار قوله «بتأول» ضايعا) اي قيدا زائدا في تعريف المجاز (و) صار (اسناد اخراج نحو قول الجاهل) اي قوله «انبت الربيع البقل (اليه) اي الى بتأول كما في المتن (فاسدا).

و بالجملة تعريف المصنف للمجاز إما غير منعكس، و ذلك اذا اراد غير ما هو له عند العقل و في نفس الامر، و إما مشتمل على قيد ضائع و زائد، و ذلك اذا اراد غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر بقرينة ذكره في مقابلة الحقيقة حسب ما اوضحناه، و كلا الامرين غير جائز في التعاريف.

(قلت): لم يرد هذا و لا ذاك، اي لم يرد خصوص غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر بالمعنى المذكور في تعريف الحقيقة و لا خصوص غير ما هو له عند العقل و في نفس الامر، بل (اراد بالاسناد الى غير ما هو له) الاعم منهما، و هو (مفهومه الظاهر الاعم) منهما (اعنى ما) اي اسناد (يصدق عليه انه اسناد الى غير ما هو له بوجه ما) و هذا جنس التعريف يشمل اربعة اقسام اشار اليها بقوله:

(اعنى المغاير في الواقع) في الحقيقة هذا هو القسم الاول، و المغاير في الظاهر و هذا هو القسم الثانى (او) المغاير (عند المتكلم في الحقيقة) هذا هو القسم الثالث (او) المغاير (في الظاهر) و هذا هو القسم الرابع (و حينئذ يدخل نحو قول الجاهل و الاقوال الكاذبة) لوضوح انه من القسم الاول (لكون الاسناد فيه الى غير ما هو له في الواقع) و نفس الامر (و) كذلك يدخل نحو (قول المعتزلى) لمن لا يعرف حاله و هو يخفيها منه «خلق اللّه تعالى الافعال كلها» لانه من القسم الثالث (لكونه الى غير ما هو له عند المتكلم) اي باعتقاده و ان كان ذلك خطأ عند الاشعرى (فأخرج جميعها) بفصل التعريف، اي (بقوله بتأول) فلا معنى لقول المعترض صار قوله «بتأول» ضائعا، و اسناد اخراج نحو قول الجاهل اليه فاسدا فتدبر جيداً (و بقى التعريف سالما) من عدم الانعكاس و من الاشتمال على قيد زائد. و بعبارة اخرى صار التعريف منعكسا و مطردا (يخرج عنه ما لا تأول فيه) نحو قول الجاهل و الاقوال الكاذبة (و يدخل فيه نحو قول الدهرى و المعتزلى «انبت اللّه البقل») هذا قول الدهرى (و) اما قول المعتزلى فهو (خلق اللّه الافعال كلها) قائلا ذلك (بالتأول) و القصد الى أنه اسناد الى السبب (لكونه الى غير ما هو له عند المتكلم) اي باعتقاده و ان كان ذلك الاعتقاد خطأ عند المؤمن و الاشعرى (و) كذا يدخل (نحو قول الدهرى «انبت الربيع البقل» بتأول حين يظهر انه موحد لكونه الى غير ما هو له في الواقع، و كذا نحو قول الموحد «انبت اللّه البقل» بتأول عند اخفاء حاله من الدهرى و اظهار انه غير معتقد لظاهره بل انما اسنده الى السبب) و انما دخل ذلك (لأنه الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر) فتدبر تعرف.

(لا يقال: العام) اي ما يصدق عليه انه اسناد الى غير ما هو له بوجه ما (لا يتحقق)

و لا يوجد في الخارج (الا في ضمن الخاص) اي الا في ضمن غير ما هو له في نفس الامر، او في ضمن غير ما هو له عند المتكلم فى الظاهر (و قد بين فساده) اما فساد الاول فلكونه مستلزما لعدم انعكاس التعريف، و اما فساد الثاني فلكونه مستلزما لاشتمال التعريف على قيد ضائع (فكيف يجوز ان يراد غير ما هو له، اعم من ان يكون في الواقع او عند المتكلم في الحقيقة او في الظاهر) فهل هذا الاكر على ما فر منه.

(لأنا نقول: فرق بين ارادة مفهوم العام) الذي هو المراد في التعريف (و بين تحققه) و وجوده في الخارج الذى هو المراد في السؤال (و لا يلزم من عدم تحققه) اي العام (الا فى ضمن الخاص عدم ارادته) اي العام (الا في ضمنه) اي الخاص (و قد تبين ان الفساد انما كان ينشأ من ارادة الخاص بخصوصه فلا فساد في ارادة العام بعمومه، فليتأمل فان هذا مقام يستصعبه اقوام) و ذلك قبل ان نشرحه و اما بعد ذلك فلا.

(و لهذا- اي و لأن مثل قول الجاهل) يعنى «انبت الربيع البقل» رائيا الانبات من الربيع (خارج عن المجاز، لاشتراط التأول فيه) اي في المجاز (لم يحمل قوله- اي قول الصلتان العبدى)[1]

اشاب الصغير و افني الكبير كر الغداة و مر العشى

على المجاز، اي على ان اسناد اشاب و افنى الى كر الغداة و مر العشى مجاز ما دام لم يعلم او لم يظن ان قائله لم يرد ظاهره لعدم التأول بل حمل على الحقيقة، لكونه اسناد الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر كما مر من نحو قول الجاهل) «انبت الربيع البقل».

و الحاصل انه لا بد في الحمل على المجاز من العلم او الظن بعدم ارادة الظاهر

---

[1] . مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ج ١، ص ٢٢؛ الاطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ج ١، ص ٢٦٩.

بنصب القرينة، و لا قرينة في كلام الصلتان حتى يستدل بها على ان اسناد اشاب و افنى الى كر الغداة و مر العشى مجاز (كما استدل يعنى ما لم يعلم و لم يستدل بشيء على انه) اي الصلتان (لم يرد ظاهره مثل الاستدلال على ان اسناد ميز الى جذب الليالى في قول ابي النجم).[1]

(قد اصبحت ام الخيار تدعى) (على ذنبا كله لم اصنع)

(من ان رات راسي كرأس الاصلع) (ميز عنه قنزعا عن قنزع)

لفظة «عن» بمعنى بعد كما في قوله تعالى ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقاً عَنْ طَبَقٍ﴾[2] (اى بعد قنزع، و هو) بضم القاف و سكون النون و بضم الزاي او فتحها (الشعر المجتمع في نواحى الرأس) و بمعناه القزع قال في المصباح: القزع القطع من السحاب المتفرقة، الواحدة القزعة مثل قصب و قصبة. قال الأزهري: و كل شيء يكون قطعا متفرقة فهو قزع، و نهى عن القزع و هو حلق بعض الرأس دون بعض، و قزع رأسه تقزيعا حلقه كذلك- انتهى.

و قال في مجمع البحرين: القزع بالتحريك ان يحلق رأس الصبى و يترك في مواضع منه متفرقة غير محلوقة تشبيها بقزع السحاب، و منه الحديث نهى من القزع، و روي ان تحت كل شعرة شيطان، و القزعة القطعة من الغنم و جمعها قزع كقصبة و قصب، و القنزعة بضم القاف و الزاي و سكون النون واحدة القنازع، و هي ان يحلق

---

١ . ابي النجم جحفي الفضل بن قدامة و هو الذي يقول «انا ابو النجم و شعري لشعري الله دري ما يجن صدري. كان من الشعراء زمان الاموية و مات في اواخر ايام (الكنى الالقاب، ج ١، ص ٢٠٨، انظر اصل الشعر؛ الخصائص لابن جني، ج ٢، ٢٦٧؛ دلائل الاعجاز، ص ١٨٢).

٢ . انشقاق/ ٩.

الرأس الا قليلا و يترك وسط الرأس، و منه الحديث «ما من مسلم يمرض في سبيل اللّه الا حط اللّه عنه خطاياه و ان بلغت قنزعة رأسه»، و القنزع الديوث الذى لا يغار على اهله- انتهى.[١]

و الفاعل لقوله «ميز» قوله (جذب الليالى، اي مضيها و اختلافها) اي مجيئها واحدا بعد واحد (و في الاساس) اي كتاب اساس اللغة (جذب الشهر اي مضت عامته) اي اكثره، و قوله (ابطىء او اسرعي حال من الليالى على تقدير القول) لأن الجملة الطلبية تمتنع ان تقع حالا او صفة الا بتقدير القول كما قال في الالفية في باب النعت:[٢]

و امنع هنا ايقاع ذات الطلب　　　و ان اتت فالقول اضمر تصب

و المعنى حينئذ مقولا في حقها اي الليالى من الناس حين اليسر و الرفاهية ابطىء و حين العسر و الضيق اسرعى، و الى ذلك اشار الشاعر بالفارسية حيث يقول:

عمر اگر خوش گذرد زندگى نوح كم است

ور بسختى گذرد نيم نفس بسيار است

(او) على البناء على (كون الأمر) مع كونه حالا (بمعنى الخبر) و المعنى حينئذ حال كون الليالى تبطئ او تسرع، و النكتة في التعبير بصيغة الامر الاشارة الى ان الليالى في بطئها و سرعتها مأمورات بأمر اللّه جل جلاله مسخرات بكلمة كن، فهذه النكنة دليل آخر على كون الشاعر موحدا، فتأمل جيداً.

(و يجوز ان يكون) القائل لذلك نفس الشاعر، فيكون قوله ابطئ و اسرعى (منقطعا

---

١ . مجمع البحرين، ج ٤، ص ٣٧٨.

٢ . شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ١٩٨؛ تيسر و تكميل شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك، ج ٣، ص ٢٨٤.

عما قبله) لا حالا منه، و يكون المعنى حينئذ ابطئ ايتها الليالى او اسرعى فلا ابالى بعد فنائى و هرمى (اى اصنعى ما شئت ايتها الليالى فلا تتفاوت الحال عندي بعد ذلك و لا ابالى) بما تصنعه من الأفعال في حال من الأحوال.

و قوله («مجاز» خبر ان) في قول المصنف على ان اسناد ميز و، (بقوله متعلق باستدل) في قوله كما استدل (عقيبه اي عقيب قوله ميز عنه قنزعا عن قنزع افناه، اي ابا النجم او شعر رأسه قيل اللّه) اي قوله (اى امره و ارادته للشمس اطلعى حتى اذا و اراك افق فارجعى فانه) اي قوله «افناه قيل اللّه» الخ (يدل على انه) اي ابا النجم (يعتقد ان الفعل) اي التمييز المسند الى جذب الليالى (للّه تعالى و انه المبدئ و المعيد و المنشئ و المفنى، فيكون اسناد ميز الى جذب الليالى بتأول بناء على انه) اي جذب الليالى (زمان) فهو من قبيل ﴿يَوْماً يَجْعَلُ الْوِلْدانَ شِيباً﴾[1] (او سبب) فهو من قبيل ﴿يَوْمَ يَقُومُ الْحِسابُ﴾[2] على وجه، او من قبيل «ضربه التأديب» على وجه آخر- فتأمل.

شرط جملة المجاز عند عبدالقاهر

قال الشيخ في اسرار البلاغة ما هذا نصه: و اعلم انه لا يجوز الحكم على الجملة بأنها مجاز الا بأحد امرين: فإما ان يكون الشيء الذى اثبت له الفعل مما لا يدعى احد من المحقين و المبطلين انه مما يصح ان يكون له تأثير في وجود المعنى الذى اثبت له، و ذلك نحو قول الرجل «محبتك جاءت بى اليك» فهذا ما لا يشتبه على احد

---

[1] . المزمل/ ۱۷.

[2] . ابراهيم/ ٤١.

انه مجاز، و اما انه يكون قد علم من اعتقاد المتكلم انه لا يثبت الفعل الا للقادر و انه ممن لا يعتقد الاعتقادات الفاسدة، كنحو ما قاله المشركون و ظنوه من ثبوت الهلاك فعلا للدهر فاذا سمعنا نحو قوله:[١]

اشاب الصغير و افنى الكبير كر الغداة و مر العشى

و قول ابى الأصبع:

اهلكنا الليل و النهار معا و الدهر يغد و مصمما جزعا

كان طريق الحكم عليه بالمجازان تعلم اعتقاد التوحيد، إما بمعرفة احوالهم السابقة او بأن تجد في كلامهم من بعد اطلاق هذا النحو ما يكشف عن قصد المجاز فيه، كنحو ما صنع ابو النجم فانه قال اولا.[٢]

قد اصبحت ام الخيار تدعى علي ذنبا كله لم اصنع

من ان رأت رأسى كرأس الاصلع ميز عنه قنزعا عن قنزع

مر الليالى ابطىء او اسرعى

فهذا على المجاز و جعل الفعل لليالى و مرورها الا انه خفى غير بادي الصفحة، ثم فسر و كشف عن وجه التأول و افاد انه بنى اول كلامه على التخيل فقال.[٣]

افناه قيل اللّه للشمس اطلعى حتى اذا و اراك افق فارجعى

فبين ان الفعل للّه و انه المعيد و المبدىء و المنشيء و المفنى، لان المعنى في

---

١ . كشف المشكل فى النحو، ج ٢، ص ٤٣٤؛ مفتاح العلوم، ص ٥٠٣؛ الايضاح في علوم البلاغة، ص ٣٨٤.

٢ . الخصائص لابن جني، ج ٢، ص ٢٩٧؛ دلائل الاعجاز، ص ١٨٢.

٣ . اوضح المسالك الى الفية ابن مالك، ج ٤، ص ٣٩؛ مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ج ١، ص ١٧٩.

قيل اللّه امر اللّه، و اذ جعل الفناء بأمره فقد صرح بالحقيقة و بين ما كان عليه من الطريقة- انتهى.[١]

أقسام مجاز العقلى

(و أقسامه- اي المجاز العقلى- اربعة) و ليعلم ان الحقيقة العقلية ايضا تنقسم الى هذه الاقسام الآتية، و امثلتها ما ذكره في المجاز بعينه، لكن اذا صدرت عن الدهرى بناء على اعتقاده، الا انه خص المجاز بالذكر لأنه المقصود في هذا الباب- اي باب الاسناد.

(لأن طرفيه- و هما المسند و المسند اليه- إما حقيقتان وضعيتان) اي اللغتيان، و انما قيد به لأن الأمثلة التى ذكرها المصنف من هذا القبيل، و الا فيجوز أن يكون الطرفان حقيقتين عقليتين نحو «انبت البقل فصل الربيع» و مجازين عقليين نحو «اجرى النهر طاعة امر السلطان» و مختلفين نحو «اجرى النهر اطاعة السلطان» و «اجرى الماء اطاعة امره».

(نحو «انبت الربيع البقل») فالانبات الذى هو المسند حقيقى لاستعماله في معناه اللغوى، و الربيع الذى هو المسند اليه معناه كذلك فهما حقيقتان.

(او مجازان وضعيان) اي اللغويان (نحو «احيى الارض شباب الزمان») فان المراد بأحياء الارض تهيج القوى النامية فيها و احداث نضارنها بأنواع النبات) و الحاصل ان للارض قوى بها تقبل النبات النمو، فتحدث فيها الزهرة و الخضرة و النضارة، و هذا هو المراد بالاحياء.

---

١ . اسرار البلاغة، ص ٢٩٠؛ مفتاح العلوم، ص١٦٦.

(و الاحياء في الحقيقة اعطاء الحياة، و هي صفة تقتضى الحس و الحركة الارادية و تفتقر الى البدن و الروح).

قال في التجريد: الحياة صفة تقتضى الحس و الحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا، فلا بد من البنية، و يفتقر الحياة الى الروح، و تقابل الموت تقابل العدم و الملكة- انتهى.[١]

(و كذا المراد بشباب الزمان ازدياد قواها النامية) اي قوى الأرض (و هو) اي الشباب (في الحقيقة عبارة عن كون الحيوان في زمان تكون حرارته الغريزية) اي الطبيعية (مشبوبة- اي قوية- مشتعلة) و الحاصل ان الشباب الحقيقى كون القوى الحيوانية في اوج قوتها و اشتعالها، و ذلك معلوم لك كما قال السعدى «وقتى در ايام جوانى چنانكه افتد و دانى».

و انما سميت هذه الحالة شبابا لأن الحرارة الغريزية حينئذ- كما قال الشارح- مشبوبة مشتعلة، مأخوذة من شب النار اي اوقدها.

(او مختلفان نحو «انبت البقل شباب الزمان» فيما كان المسند حقيقة و المسند اليه مجازا، و «احيى الأرض الربيع» في عكسه) اي فيما كان المسند مجازا و المسند اليه حقيقة.

(و هذا التقسيم) اي تقسيم المجاز العقلى الى الاقسام الاربعة المتقدمة (للطرفين اولا و بالذات و للاسناد ثانيا و بالعرض) و ذلك ظاهر.

(و فيه) اي في هذا التقسيم (تنبيه على ان الاسناد المجازي لا يخرج الطرف عما هو عليه، بل حاله) اي حال الطرف (حال سائر الألفاظ المستعملة في انه اما حقيقة و

---

١. كشف المراد، ص ١٣٧.

اما مجاز، و ازالة لما عسى ان يستبعد من اجتماع المجازين او حقيقة و مجاز في كلام واحد و ان كانا) اي المجازين و كذلك الحقيقة و المجاز (مختلفين) حيث يكون كلا الطرفين او احدهما مجازا لغويا و الاسناد مجازا عقليا، او يكون كلا الطرفين او احدهما حقيقة لغوية و الاسناد مجازا لغويا.

(و) ليعلم (ان انحصار الاقسام في الاربعة) المذكورة (ظاهر على مذهب المصنف، لأنه اشترط في المسند ان يكون فعلا او معناه، فيكون) المسند في المجاز العقلي (مفردا، و كل مفرد مستعمل اما حقيقة او مجاز) و لا ثالث حينئذ (فالمجاز في قولنا «زيد نهاره صائم» انما هو اسناد صائم الى ضمير النهار) لا اسناد جملة نهاره صائم الى زيد الذى هو مبتدأ لهذه الجملة (و كذا في قولنا «الحبيب احياني ملاقاته» المجاز اسناد احيى الى ملاقاته لا اسناد الجملة الواقعة خبرا الى المبتدأ) يعنى زيد في المثال الأول و الحبيب في المثال الثانى فتنبه.

(و اما على مذهب السكاكى ففيه) اي في انحصار الاقسام في الاربعة (اشكال) لأنه كما تقدم عرف المجاز العقلى بأنه الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم بتأول، فيجوز عنده ان يكون المسند جملة اسندت للمبتدأ نحو «زيد صام نهاره» او «زيد نهاره صائم»، و الجملة لا توصف بالحقيقة و لا بالمجاز اللغويين لأخذ الكلمة في تعريفهما، فلا تنحصر الاقسام عنده في الاربعة. هذا هو المراد من الاشكال، و لكن سيأتى في علم البيان في بحث المجاز ان الجملة ايضا توصف بالحقيقة و المجاز- فتأمل جيداً.

(و هو- اي المجاز العقلى- في القرآن كثير) تقديم في القرآن على متعلقه- اعنى كثير- للاهتمام لا للحصر، لأن هذا المجاز كثير في غير القرآن ايضا، فلا وجه

لتخصيصه بالقرآن. و الغرض من بيان كثرته في القرآن الرد على من يتوهم انتفاء المجاز فيه لايهام المجاز الكذب، لأنه خلاف الظاهر و القرآن منزه عن ذلك. و فيه كلام نذكره في بحث المجاز المرسل ان وفقنا اللّه لذلك.

و قد اشار المصنف الى بعض امثلة المجاز في القرآن، منها قوله تعالى ﴿وَ إِذا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آياتُهُ زادَتْهُمْ إِيماناً﴾.[1]

ان قلت: لم ترك المصنف ما هو المعهود في امثال المقام من زيادة لفظة منه قوله تعالى او كقوله تعالى او نحو قوله تعالى و امثال ذلك؟

قلت: انما (لم يقل منه قوله تعالى او نحو قوله تعالى) و لا غيره مما ذكر (ايهاما للاقتباس) و التضمين اللغوى (و) ايهاما الى (ان المعنى) اي معنى الآية الكريمة (إِذا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آياتُهُ) على منكرى وجود المجاز في القرآن (زادَتْهُمْ إِيماناً و تصديقا بوقوع المجاز العقلى في القرآن كثيرا) هذا هو المعنى الذى اريد ايهامه (و) لكن (المقصود) الاصلى من ذكر الآية الكريمة (ان اسناد زادتهم الى ضمير الآيات مجاز، لأنها) اي زيادة الايمان (فعل اللّه تعالى و الآيات سبب لها).

الاقتباس و اقسامه

(تكملة) الاقتباس- كما يأتى في خاتمة الفن الثالث- ان يضمن الكلام نثرا كان او نظما شيئا من القرآن او الحديث لا على انه منه، اي لا على طريقة ان ذلك الشىء من القرآن او الحديث يعنى على وجه لا يكون فيه اشعار بأنه من القرآن او الحديث، و هذا احتراز عما يقال في اثناء الكلام قال اللّه تعالى او قال النبي ﷺ كذا او في

---

١. الانفال/ ٣.

الحديث كذا و نحو ذلك.

و اقسامه اربعة: لأن الاقتباس اما من القرآن او من الحديث، و على التقديرين فالكلام اما منثور او منظوم، فالاول كقول الحريرى «فلم يكن الا كلمح البصر او هو اقرب[۱] حتى انشد و اغرب»، و الثانى مثل قول الآخر:[۲]

ان كنت ازمعت على هجرنا   من غير ما جرم فصبر جميل
و ان تبدلت بنا غيرنا   فحسبنا اللّه و نعم الوكيل

و من هذا القبيل قول الشاعر الفارسي:

شب وصل است و طى شد نامه هجر   سلام هي حتى مطلع الفجر

و الثالث: مثل قول الحريرى «قلنا شاهت الوجوه و قبح اللكع و من يرجوه» فان قوله «شاهت الوجوه» لفظ الحديث على ما تقدم في قوله تعالى ﴿وَ مـا رَمَيْـتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾.[۳]

و الرابع: مثل قول صاحب بن عباد:[٤]

قال لي ان رقيبى سيء الخلق فداره   قلت دعنى وجهك الجنة حفت بالمكاره

اقتباسا من قوله صلّى اللّه عليه و آله «حفت الجنة بالمكاره و حفت النار

---

۱ . دعاء الفرج، مفاتيح الجنان.

۲ . كتاب الافعال، ج ۳، ص ٤٥٠.

۳ . الانفال/ ۱۷.

٤ . خزانة الادب، ج ٤، ص ۳٦۰.

بالشهوات»[١] يعنى وجهك جنة فلا بد لى من تحمل مكاره الرقيب كما لا بد لطالب الجنة من تحمل مشاق التكاليف.

و اما التضمين فهو ان يضمن الشعر شينا من شعر الغير بيتا كان او ما فوقه او مصراعا او ما دونه مع التنبيه عليه، اي على انه من شعر الغير ان لم يكن مشهورا عند البلغاء، و من هذا القبيل قول الشاعر الفارسى:

چو خوش گفت فردوسى پاكزاد   كه رحمت بر ان تربت پاك باد

زن و اژدها هر دو در خاكباد   جهان پاك از اين هر دو ناپاكباد

و للبحث تتمة يأتى في محله انشاء اللّه تعالى و منها قوله تعالى (﴿يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ﴾[٢] نسب الى فرعون التذبيح الذى هو فعل جيشه، لأنه سبب امر، ﴿ينزع عنهما لباسهما﴾[٣] نسب نزع اللباس عن آدم و حوا عليهما السّلام و هو فعل اللّه عز و جل حقيقة الى ابليس عليه اللعنة لأن سببه الاكل من الشجرة، و سبب الاكل وسوسته و مقاسمته اياهما انه لهما لمن الناصحين).

و منها قوله تعالى ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ (يَوْماً﴾ نصب)[٤] اي منصوب (على انه مفعول به لتتقون، اي كيف تتقون يوم القيامة ان بقيتم على الكفر) في الدنيا

---

١. الكافي، ج ٢، ص ٨٦، ح ٧ و مثل ذلک نقل من اميرالمومنين عليه السلام بالمكاره تنال الجنة غررالحكم ٤٢٠٤.

٢. القصص/ ٤.

٣. الاعراف/ ٢٧.

٤. المزمل/ ١٧.

(﴿يَوْماً يَجْعَلُ الْوِلْدانَ شِيباً﴾)[١] و الشاهد فيه انه (نسب الفعل) اي جعل الولدان شيبا (الى الزمان) اي اليوم (و هو) اي ال فعل (للّه تعالى حقيقة، و هذا كناية عن شدته) اي شدة اليوم (و كثرة الهموم و الاحزان فيه لأنه يتسارع عند تفاقم الاحزان الشيب) و ذلك ظاهر (او) كناية (عن طوله و ان الاطفال يبلغون فيه) اي في اليوم (او ان الشيخوخة) و في المقام حكاية اشار اليها في الكشاف.[٢]

و منها قوله تعالى (﴿وَ أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقالَها﴾[٣] جمع ثقل و هو متاع البيت، اي ما فيها من الدفائن و الخزائن) و الشاهد فيه انه (نسب الاخراج الى مكانه) اي مكان ما فيها يعني الارض.

في كتاب المجازات النبوية للسيد الرضي في قوله صلّى اللّه عليه و آله في يوم الغدير «و اسألكم على ثقلي كيف خلفتمونى فيهما، فقيل له: و ما الثقلان يا رسول اللّه؟ فقال: الاكبر منهما كتاب اللّه سبب طرف منه بيد اللّه و طرف بأيديكم»[٤] قال السيد: الثقلين و احدهما ثقل، و هو متاع المسافر الذي يصحبه اذا رحل و يسترفق به اذا نزل، فأقامﷺ الكتاب و العترة مقام رفيقه في السفر و رفاقه في الحضر، و جعلهما بمنزلة المتاع الذي يخلفة بعد وفاته، فلذلك احتاج الى ان يوصي بحفظه و

---

١ . المزمل/ ١٧.

٢ . الكشاف، ج ٤، ص ٤٨٣.

٣ . الزلزال/ ٢

٤ . هذالحديث فوق التواتر في الدلالت والسند في منابع ا لفريقين. جمع اسناده العلامة السيد هاشم البحراني في غاية المرام والسيد شرف الدين في المراجعات والفصول المهية و سيد ميرحامد الحسين الهندي في عبقات الانوار في حديث الثقلين والعلامة المرعشي في شرح احقاق الحق.

مراعاته، و قال انما ثقلى لأن الاخذ بهما ثقيل، و قال بعضهم انما سميا بـذلك لانهمـا العدتان اللتان يعول فى الدين عليهما و يقوم امر العالم بهما، و منه قيل للانس و الجن ثقلان لأنهما اللذان يعمران الارض و يثقلانها،[١] و من ذلك قول الشاعر:

تقوم الارض ما عمرت فيها — و تبقى ما بقيت بها ثقـيلا
فانك موضع القسطاس منها — فتمنع جانبيهـا ان تـزولا[٢]

و قال ابن اثير: سمى كتاب اللّه و اهل البيت عليهم السّلام الثقلين لأن الاخذ بهما و العمل بهما ثقيل، و لأن الثقل يقال لكل خطير نفيس، فسميا ثقلين اعظاما لقـدرهما و تفخيما لشأنهما- انتهى.[٣] اللهم وفقنا للأخذ بهما و العمل بهما بحقهما.

(و هو) اي الاخراج (فعل اللّه تعالى حقيقة) قال في المفتاح:

و اعلم ان هذا المجاز الحكمى كثير الوقوع فى كلام رب العـزة، قـال عـز مـن قائـل ﴿فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ﴾[٤] و قال ﴿وَ إِذا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آياتُهُ زادَتْهُمْ إِيماناً﴾[٥] و قـال ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زادَتْهُ هذِهِ إِيماناً﴾[٦] و قال ﴿تُؤْتِي أُكُلَها كُلَّ حِينٍ﴾[٧] و

---

١. المحدث القمي، الدر النظيم في لغات القرآن العظيم، ص ٤٦، ماده الثقل.

٢. المجازات النويه، ص ٥٦، ٥٩ و ٦٩.

٣. النهاية في غريب الحديث، ج ١، ص ٢١٧ و ج ٣، ص ١٧٧.

٤. بقره/ ١٦.

٥. انفال/ ٢.

٦. ابراهيم/ ٢٥.

٧. انفال/ ٣.

قال ﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزارَها﴾[١] و قال ﴿وَ أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقالَها﴾[٢] باسناد الفعل في هذه كلها الى غير ما هي لها عند العقل، كما ترى زائلا الحكم العقلي فيها عن مكانه الاصلي، اذ مكانه الاصلي اسناد الربح الى اصحاب التجارة، و اسناد زيادة الايمان الى العلم بالآيات، و اسناد ايتاء اكل الشجرة الى خالقها، و اسناد وضع اوزار الحرب الى اصحاب الحرب، و اسناد اخراج اثقال الارض الى خالق الارض- انتهى.[٣]

(و هو) اي المجاز العقلى (غير مختص بالخبر كما يتوهم) الاختصاص (من تسميته بالمجاز في الاثبات، و من ذكره فى احوال الاسناد الخبري) و ذلك لانه يتبادر منه الايجاب الذي في النسبة الخبرية لكن هذا لا يقتضي اختصاصه بالخبر، و ذلك لان الوجه في التسمية بهذه الاسماء ليس ذلك. قال فى المفتاح و يسمى عقليا لا لغويا لعدم رجوعه الى الوضع، و كثيرا ما يسمى حكميا لتعلقه بالحكم كما ترى، و مجازا في الاثبات ايضا لتعلقه بالاثبات (بل يجري في الانشاء) ايضا (نحو ﴿يا هامانُ ابْنِ لِي صَرْحاً﴾[٤] و قوله تعالى ﴿فَلا يُخْرِجَنَّكُما مِنَ الْجَنَّةِ﴾[٥] فان البناء فعل العملة و هامان سبب امر و كذا الاخراج) من الجنة (فعل اللّه و ابليس سبب، و مثله «فلينبت الربيع ما شاء» «و ليصم نهارك» و «ليجدك جدك» و ما اشبه ذلك مما اسند

---

١. محمد/ ٤.

٢. زلزال/ ٤.

٣. مفتاح العلوم، ص ١٦٨.

٤. غافر/ ٣٦.

٥. طه/ ١١١.

الامر او النهي الى ما ليس المطلوب صدور الفعل او الترك عنه، و منه «اجر النهر» و «لا تطع امر فلان» على ما اشرنا اليه) في البحث النفيس المتقدم.

و كذا «ليت النهر جار» و ﴿أَ صَلاتُكَ تَأْمُرُكَ ان نترك ما يعبد آباؤنا﴾[١] (و نحو ذلك) من سائر الانشاءات.

(و لا بد له- اي للمجاز العقلي- من قرينة صارفة عن ارادة ظاهره) اي عن كون الاسناد الى ما هو له (لأن المتبادر الى الفهم عند انتفاء القرينة هو الحقيقة) اي كون الاسناد الى ما هو له، و القرينة إما (لفظية كما مر في قول ابي النجم من قوله «افناه قيل اللّه» او معنوية كاستحالة قيام المسند بالمذكور- اي بالمسند اليه المذكور-) اي استحالة اتصاف المسند اليه المذكور بالمسند او استحالة صدوره عنه (عقلا، اي من جهة العقل).

قال بعض المحققين: قيل ان فيه إشعارا بأن انتصاب عقلا و عادة على التميز. و فيه نظر، لأنه لو كان كذلك فاما ان يكون تميز مفرد او نسبة لا سبيل الى الأول، لأنه يقتضي ان تكون ذات المفرد مبهمة متناولة لذوات متعددة كعشرين من قولك «ملكت عشرين دينارا»، و المفرد هنا- و هو الاستحالة ذاته- متعينة لا ابهام فيها، لأنها الخروج عن الاستقامة للاعوجاج، و انقسامها الى العقلية و العادية انما يوجب الابهام في صفتها، و لأنه يقتضى ان تكون الاستحالة من افراد العقل كقفيز برا و هو باطل، و لا سبيل الى الثانى لعدم الابهام في النسبة، لأن الابهام فيها بسبب ان تكون في الظاهر متعلقة بشيء، و يجوز تعلقها بشيء آخر متعلق بما تعلقت به في الظاهر، كتعلق نسبة طاب في «طاب زيد» بزيد في الظاهر، و يجوز تعلقها بالنفس بأن تقول «طابت نفس

---

[١] . هود/ ٨٧.

زيد» و النفس متعلقة بزيد، و هنا قد تعلقت نسبة الاستحالة بالقيام في الظاهر، و المتعلق بالقيام الذي ذكر هنا هو العقل و العادة، و لا يجوز تعلق نسبة الاستحالة بهما، لظهور انهما ليسا مستحيلين، بل المستحيل انما هو نفس القيام، و حينئذ فلا ابهام في النسبة.

و اجيب: بأنه يجوز ان يكون عقلا و عادة تميزا لنسبة الاستحالة للقيام محولا عن الفاعل الكائن لمتعدي الاستحالة، و هو الاحالة، اي كاحالة العقل القيام المذكور، لأن التميز المحول عن الفاعل لا يلزم ان يكون فاعلا للفعل المذكور، بل تارة يكون فاعلا لمتعديه و تارة للازمه، فالاول نحو «امتلأ الاناء ماء» فالماء ليس فاعلا لامتلأ بل لمتعديه و هو ملأ، يقال «ملأ الماء الاناء»، و الثاني نحو قوله تعالى ﴿وَ فَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُوناً﴾[1] بناء على انه محول عن الفاعل، فالعيون ليست فاعلا لفجر بل للازمه، و هو تفجر الذى هو لازم لفجر، لأن مطاوع المتعدى لواحد لازم كما قال ابن مالك:[2]

او عرضا او طاوع المعدى لواحد كمده فامتدا

ثم ان جعله تمييز نسبة بهذا الأعتبار مبني على ان تميز النسبة لا بد ان يكون محولا، و أما على القول بعدم الوجوب بل ذلك هو الغالب يحتاج لذلك التكلف على ان اعراب عقلا و عادة ليس بمتعين، فيصح نصبه بنزع الخافض- اي في العقل- او على انه مفعول مطلق اي استحالة عقل و عادة ثم حذف المضاف و اقيم المضاف اليه

---

[1] . القمر/ ١٢.

[2] . اوضح المسالك الى الفية ابن مالك، ج ٢، ص ٦٥.

مقامه، فانتصب انتصابه على المفعولية المطلقة، او انه حال اي عقلية و عادية، و قول الشارح- اي من جهة العقل- لا يتعين ان يكون اشارة الى انه تميز بل يصح ان يكون بيانا لحاصل المعنى (يعنى يكون بحيث لا يدعى احد من المحققين) اي الموحدين (و المبطلين) اي الدهريين (انه) اي المسند (يجوز قيامه به) اي بالمسند اليه المذكور.

و هذا جواب عما يمكن ان يقال: انه اذا كانت الاستحالة قرينة صارفة عن ارادة الظاهر فلم كان قول الدهرى الذى علم حاله «انبت الربيع البقل» حقيقة، مع ان العقل الصحيح يعده محالا؟

و حاصل الجواب: ان المراد بالاستحالة انما هي الضرورية، اي ما كان محالا بالبداهة، كاجتماع النقيضين و ارتفاعهما (ل ا ان العقل اذا خلى و نفسه) اي خلى من منازعة الوهم و غلبة الشيطان (يعده محالا) كشريك البارى، فلا يرد قول الدهرى.

فحاصل الكلام في المقام ان المراد من الاستحالة انما هي الاستحالة الذاتية الضرورية لا الوقوعية. و من هنا يعرف الفرق بين قول الموحد الاتى و بين (كقولك «محبتك جاءت بى اليك») فتأمل تعرف.

و المثال اصله نفسى جاءت اليك لأجل المحبة، فالمحبة سبب داع الى المجيء لا فاعل له، فلما كانت المحبة مشابهة للنفس من حيث تعلق المجيء بكل منهما صح الاسناد الى المحبة مجازا، و القرينة الاستحالة.

توضيح البحث

(تنبيه) اعلم ان الاستحالة مبنية على مذهب من يقول ان باء التعدية تقتضي مصاحبة الفاعل للمفعول في حصول الفعل، فيقول معنى «ذهبت بزيد» صاحبت زيدا

في الذهاب، و على هذا فمعنى «محبتك جاءت بى اليك» ان محبتك صاحبتنى في المجىء اليك، و حينئذ لا شك ان مجيء المحبة محال، فيصح المثال و يثبت الممثل. و أما على مذهب من لم يفرق بين باء التعدية و همزة باب الافعال فيقول معنى «ذهبت بزيد» اذهبته، اي جعلته ذاهبا، اي كنت سببا في ذهابه من غير مشاركة له في الذهاب، اذ لا معنى للسبب الا الحامل على الشىء، فلا شك في صحة اسناد المجىء الى المحبة، لأنها تثير المجىء و تحمل عليه، فلا يكون اسناد المجيء اليها بهذا المعنى مجازا- فتأمل جيداً.

(او) كاستحالة قيام المسند بالمسند اليه المذكور (عادة، اي من جهة العادة نحو «هزم الامير الجند») فان العادة حاكمة باستحالة اتصاف الأمير وحده بهزم الجند و ان امكن عقلا ان يهزم الجند وحده.

(و) ليعلم ان (قيام المسند اليه اعم من ان يكون بجهة صدوره كضرب و هزم او غيره) اي غير الصدور كالاتصاف (كقرب و بعد و مرض و مات) فتقول «قربت الدار» و «مات زيد» مثلا. فالقرب و الموت قائمان بالدار و زيد لكن لا على سبيل الصدور بل على سبيل الاتصاف، و اليه اشير في الشعر الفارسي:

مات زيد زيد اگر فاعل بدى   کی زمرگ خویشتن غافل بدى

(و صدوره عطف على استحالة، اي و كصدور الكلام عن الموت فيما يدعى[1] الموحد المحق انه ليس بقائم بالمذكور) اي بالمسند اليه المذكور (و ان كان الدهرى المبطل يدعى قيامه) اي قيام المسند (به) اي بالمسند اليه المذكور (في مثل) البيت المتقدم- اعنى قوله (اشاب الصغير- البيت، و) في مثل المثال المتقدم- اعنى (انبت

---

[1] . شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٥٣٦.

الربيع البقل- فمثل هذا الكلام) اي البيت و المثال (اذا صدر عن الموحد) مع العلم بأنه موحد فحينئذ (يحكم بأن اسناده مجاز، لأن الموحد لا يعتقد انه) اي الاسناد (الى ما هو له، لكن امثال هذا ليست مما يستحيله العقل) اي ليست مما يحكم العقل باستحالته بالبداهة و الضرورة، اي ليست من قبيل محبتك جاءت بى اليك، اي ليست بحيث لا يدعى احد من المحقين و المبطلين قيام المسند بالمذكور (و الا لما ذهب اليه) اي الى كون اسناد اشاب الى كر الغداة و اسناد انبت الى الربيع حقيقة (كثير من ذوي العقول) اي الدهريين و الجهلة (و لما احتجنا في ابطاله) اي في ابطال ما ذهبوا اليه (الى) اقامة (الدليل) و البراهين، فليس هذا من قبيل المثالين السابقين.

(و معرفة حقيقته) اي حقيقة المجاز العقلى (يريد ان الفعل في المجاز العقلى يجب ان يكون له فاعل أو مفعول به اذا اسند اليه الفعل يكون الاسناد حقيقة، لما مر من انه) اي المجاز العقلى (عبارة عن اسناده) اي اسناد الفعل (الى غير ما هو له، فما هو له هو الفاعل او المفعول به الحقيقى لكن لا يلزم ان يكون له) اي للمجاز العقلى (حقيقة) مستعملة (لجواز أن لا يسند) الفعل (الى ما هو له قطعا) اي ابدا و اصلا (كما يأتى) في اول بحث الحقيقة اللغوية (ان المجاز الوضعي) اي اللغوى (لا بد له من موضوع له اذا استعمل فيه يكون حقيقة لكن لا يجب ان يكون له حقيقة) مستعملة (لجواز أن لا يستعمل فيه) اي في الموضوع له (قطعا) كالرحمن على القول بعدم جواز استعماله في غير اللّه جل جلاله مع كونه مجازا فيه تعالى، و لعلنا نذكر الكلام فيه في الفن الثاني في بحث المجاز انشاء اللّه (فمعرفة فاعله) اي الفعل (او مفعوله الذى اذا اسند اليه) الفعل (يكون) الاسناد (حقيقة) عقلية (إما ظاهرة) تلك المعرفة

(كما في قوله تعالى ﴿فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ﴾)[١] فان اسناد ربح الى التجارة مجاز و المسند اليه في الحقيقة ظاهر (اى فما ربحوا في تجارتهم) فالتجارة لما كانت سبب الربح اسند اليها مجازا من باب الاسناد الى السبب و الفاعل في الحقيقة التجار (و إما خفية لا تظهر) تلك المعرفة (الا بعد) دقة (نظر و) مزيد (تأمل) صادق (كما في قولك «سرتنى رؤيتك» اي سرنى اللّه عند رؤيتك) فهو من الاسناد الى الظرف المجازي، و يمكن ان يكون المعنى سرنى اللّه بسبب رؤيتك، فيكون من الاسناد الى السبب، و ذلك ظاهر (و) كما في (قوله- اي في قول ابن المعذل-) بضم الميم و فتح العين و تشديد الذال المعجمة المفتوحة:[٢]

(يرينا صفحتي قمر) (يفوق سناهما القمرا)

(يزيدك وجهه حسنا) (اذا ما زدته نظرا)

(اى يزيدك اللّه حسنا في وجهه لما اودعه من دقائق الحسن و الجمال يظهر بعد التأمل و الامعان) اي اذا دققت النظر في وجهه و امعنت فيه ازددت فيه ادراك محاسن اخرى لم تكن تدرك بظاهر النظر، لان وجهه مودوع المحاسن ظاهرة و باطنة، فالوجه لا يتصف بجعل المتكلم موصوفا بادراك الحسن الزائد، فكان الاسناد اليه مجازا، و انما يتصف الجعل للّه تعالى فالاسناد اليه حقيقة.

(و) ك ما في (قولك «اقدمنى بلدك حق لى على فلان» اي اقدمتنى نفسي لأجل حق لى عليه) اي على فلان (و) كما في (قولك «محبتك جاءت بى اليك» اي جاءت

---

١ . البقره/ ١٦.

٢ . الاطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ج ١، ص ٢٧٧؛ حاشية الدسوقي على مختصر المعاني، ج ١، ص ٤٤٧.

بى نفسى اليك لمحبتك) و انما كان الاسناد في المثالين مجازا لأن الفعلين فيهما مسندان الى السبب الداعى، و السبب الداعى ليس بفاعل (و) كما في (قول الشاعر):[١]

(و صيرنى هواك و بى) (لحينى يضرب المثل)

قال الطريحى: الحين بالفتح الهلاك، و منه الحديث «البغى سائق الحين» (اى صيرنى اللّه بسبب هواك بهذه الحالة، و هو انى يضرب المثل بى لهلاكى في محبتك) فالاسناد في هذا المثال ايضا الى السبب.[٢]

(ففى معرفة الحقيقة في هذه الامثلة نوع خفاء، و لهذا لم يطلع عليها) اي على الحقيقة (بعض الناس) و منهم الشيخ على ما توهم من ظاهر كلامه كما قال (و هذا رد على الشيخ عبد القاهر و تعريض به، حيث قال) ما حاصله: (اعلم انه ليس بواجب في هذا) اي في المجاز العقلى (ان يكون للفعل فاعل في التقدير اذا أنت نقلت الفعل اليه صارت حقيقة، كما في قوله عز و جل ﴿فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ﴾[٣] فانك لا تجد في نحو «اقدمنى بلدك حق لى على فلان» فاعلا سوى الحق، و كذا لا تستطيع في و صيرنى و يزيدك ان تزعم ان له فاعلا قد نقل عنه) اسناد (الفعل فجعل) ذلك الاسناد (للهوى و لوجهه، فالاعتبار اذن ان يكون المعنى الذى يرجع اليه الفعل موجودا في الكلام على الحقيقة، فان القدوم موجود حقيقة و كذا الصيرورة و الزيادة، و اذا كان معنى اللفظ موجودا على الحقيقة لم يكن مجازا فيه) اي في اللفظ (نفسه) فليس

---

١. الاشباه و النظائر في النحو، ج ٣، ص ٢٨.

٢. المجمع البحرين، ج ٦، ص ٢٤٠.

٣. البقره/ ١٦.

مجازا لغويا (فيكون) المجاز (في الحكم) اي في الاسناد فيكون المجاز عقليا (فاعرف هذه الجملة و احسن ضبطها حتى تكون على بصيرة من الامر) اي من المبحث.

(و قال الامام) الفخر (الرازي: فيه) اي فيما قال الشيخ (نظر لأن الفعل لا بد من ان يكون له فاعل حقيقة لامتناع صدور الفعل لا عن فاعل، فهو) اي الفاعل (ان كان ما اضيف) اي اسند (اليه الفعل فلا مجاز) حينئذ، لأن الاسناد فيه الى ما هو له (و الا) اي و ان لم يكن الفاعل ما اضيف اليه الفعل (فيمكن تقديره) اي تقدير الفاعل، فكيف يقول الشيخ انك لا تجد و لا تستطيع ان تزعم ان في نحو الامثلة المذكورة للفعل فاعل قد نقل عنه اسناد الفعل الى غيره؟

هذا خلاصة ما توهموه من ظاهر كلام الشيخ فاعترضوا عليه بما ذكر، و لكن لا يذهب عليك ان الاعتراض يتجه ان كان مراد الشيخ ما توهموه من ظاهر كلامه، بأن يكون مراده ان ثم افعالا لم يتصف بها شيء على وجه الحقيقة، بأن لا يمكن فرض فاعل لها اصلا، و الحال انه ليس مراده ما توهموه بل مراده ان نحو «سرتنى رؤيتك» و «اقدمنى بلدك حق لى على فلان» و «يزيدك وجهه حسنا» لا يقصد في الاستعمال العرفي الاسناد الحقيقي. و بعبارة اخرى: مراد الشيخ ان هذه الامثلة لا تستعمل عند العرف الا في الاسناد المجازى، اذ لا يتعلق الغرض فيها في استعمالها في الاسناد الحقيقى، فالحاصل انه ليس مراده نفى الفاعل رأسا بل مراده نفى وجوب فاعل اسند اليه المسند قبل اسناده الى الفاعل المجازى. و بعبارة اخرى، لا يشترط في المجاز ان يكون المسند قد اسند قبل الى الفاعل الحقيقى، بل يجوز ان يكون من اول الامر الى آخره لم يسند ذلك المسند الا الى الفاعل المجازى، فلذلك نظير

ما اشرنا اليه في لفظة الرحمن- فتدبر جيداً.

و العجب كل العجب من الخطيب كيف تبع السكاكى فيما توهمه من ظاهر كلام الشيخ، مع ان امثال هذا التوهم لا تحتمل في حق اصاغر اهل العلم فضلا عن الشيخ الذى هو المبتكر لهذا الفن و المستخرج لدقائق الكلام و لطائف الاشارات الموجودة فيه، و أما الامام الرازى فلا كلام لنا معه اذ من عادته إلقاء الشبهات و التشكيكات في المسائل و المباحث التى هي من الواضحات.

توضيح عبدالقاهر جرجاني

و انى ليعجبنى نقل كلام الشيخ في اسرار البلاغة ليتضح مراده و فساد ما توهموه من ظاهر كلامه في دلائل الاعجاز، و هذا نصه:

ينبغى ان تعلم ان من حقك اذا أردت ان تقضى في الجملة بمجاز او حقيقة ان تنظر اليها من جهتين:

احداهما- ان تنظر الى ما وقع بها الاثبات- اي الاسناد- اهو في حقه و موضعه ام قد زال عن الموضع الذى ينبغى ان يكون فيه؟

و الثانية- ان تنظر الى المعنى المثبت، اعمى ما وقع عليه الاثبات- اي المسند- كالحياة في قولك «احيا اللّه زيدا» و الشيب في قولك «اشاب اللّه رأسي» اثابت هو على الحقيقة ام قد عدل به- اي بالمسند- عنها- اي عن الحقيقة- و اذا مثل لك دخول المجاز على الجملة من الطريقين عرفت اثباتها على الحقيقة منها، اي عرفت الاسناد الحقيقي من الجملة.

فمثال ما دخله المجاز من جهة الاثبات دون المثبت قوله:[١]

و شيب ايام الفراق مفارقى   و انشرن نفسى فوق حيث تكون

و قوله:[٢]

اشاب الصغير و افنى الكبير   كر الغداة و مر العشى

المجاز واقع في اثبات الشيب فعلا للأيام و لكر الليالى، اي في اسناد الشيب الى الأيام و الى كر الليالى، و هو- اي الاثبات- ازيل عن موضعه الذي ينبغى ان يكون فيه، لأن من حق هذا الاثبات- اعنى اثبات الشيب فعلا- ان لا يكون الا مع اسماء اللّه تعالى، فليس يصح وجود الشيب فعلا لغير القديم سبحانه، و قد وجه في البيتين كما ترى الى الأيام و الليالى، و اما المثبت فلم يقع فيه مجاز لأنه الشيب و هو موجود كما ترى.

و هكذا إذا قلت «سرنى الخبر» و «سرني لقاؤك» فالمجاز في الاثبات- اي في الاسناد- دون المثبت- اي دون المسند- لأن المثبت هو السرور و هو حاصل على حقيقته.

و مثال ما دخل المجاز في مثبته- اي في مسنده- دون اثباته قوله عز و جل ﴿أَ وَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾[٣] و ذاك ان المعنى و اللّه اعلم على ان جعل العلم و الهدى و الحكمة حياة للقلوب على حد قوله ﴿و

١. عروس الافراح في شرح تلخيص المفتاح، ج ١، ص ١٤٧ و ج ٢، ص ٤٣٤.

٢. الاطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ج ١، ص ١٨ - ١٩ و ٢٦٩.

٣. انعام/ ١٢٢.

كذلك اوحينا اليك روحا من امرنا﴾،[١] فالمجاز في المثبت- و هو الحياة- فاما الاثبات فواقع على حقيقته، لانه ينصرف الى ان الهدى و العلم و الحكمة فضل من اللّه و كائن من عنده.

و من الواضح في ذلك قوله عز و جل ﴿فَأَحْيَيْنا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها﴾[٢] و قوله ﴿إِنَّ الَّذِي أَحْياها لَمُحْيِ الْمَوْتى﴾[٣] جعل خضرة الارض و نضرتها و بهجتها بما يظهره اللّه تعالى من النبات و الانوار و الازهار و عجائب الصنع حياة لها، فكان ذلك مجازا في المثبت من حيث جعل ما ليس بحياة حياة على التشبيه، فأما نفس الاثبات فمحض الحقيقة لأنه اثبات لما ضرب الحياة مثلا له فعلا للّه تعالى و لا حقيقة احق من ذلك.

الى ان قال: ان الفعل اذا كان موضوعا للتأثير في وجود الحادث و كان العقل قد بين بالحجج القاطعة و البراهين الساطعة استحالة ان يكون لغير القادر تأثير في وجود الحادث و ان يقع شيء مما له صفة القادر- انتهى باختصار.[٤]

فهذا الكلام صريح في انه يجب في وجود كل موجود من فاعل موجد له، فكيف يظن به انه يعتقد في «اقدمنى بلدك حق لى على فلان» و نظائره انه لا يجب ان يكون للفعل فاعل في التقدير اذا نقل الفعل اليه صار الاسناد فيها حقيقة، هب ان ظاهر

---

١. الشوري/ ٥٢.

٢. فاطر/ ٩.

٣. فصلت/ ٣٩.

٤. اسرار البلاغة، ص ٢٧٩.

كلامه في دلائل الاعجاز ذلك لكنه موحد، و قد تقدم ان صدور الكلام منه قرينة على المجازية غاية ما فيه انه جعله مما لا حقيقة مستعملة له و لا ضير فيه، فالمناسب لحال من توهم على الشيخ ذلك و اعترض عليه ان يقال له:[١]

و كم من عائب قولا صحيحا و آفته من الفهم السقيم

(و انكره- اي المجاز العقلى- السكاكى) اي قال ليس في كلام العرب مجاز عقلى، و وجه الانكار ان المجاز خلاف الأصل و قد ثبت ذلك في طرف الاسناد يقينا، و اثباته في الاسناد و ان كان ممكنا لكن الأولى رده الى المجاز في الطرف، لأن الأصل رد المتردد الى المتيقن، او لأن الأصل تقليل الاقسام.

(و قال) السكاكي ما حاصله: ان (الذي عندى نظمه في سلك الاستعارة بالكناية) قد تقدم المراد منها في الجزء الأول عند قول الخطيب «اذ به يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها على رأيه» و يأتى المراد منها على رأى السكاكى بعيد هذا (بجعل الربيع استعارة بالكناية عن الفاعلى الحقيقى) يعنى القادر المختار جل جلاله (بواسطة المبالغة في التشبيه و جعل نسبة الانبات اليه) اي الى الربيع (قرينة الاستعارة).

اقسام المجاز عند السكاكي

هذا حاصل ما ذكره السكاكى في المفتاح، فانه بعد ما قسم المجاز الى لغوى و عقلى و ذكر نبذا من احكام كل واحد منهما قال: و من حق هذا المجاز الحكمى ان يكون فيه للمسند اليه المذكور نوع تعلق و شبه بالمسند اليه المتروك، فانه لا يرتكب

---

١. خزانة الادب، ج ٢، ص ١٤١؛ شرح النظام على الشافية، ص ١٦٤.

الا لذلك، مثل ما يرى للربيع في «انبت الربيع البقل» من نوع شبه بالفاعل المختار من دوران الانبات معه وجودا وعد ما، نظرا الى عدم الأنبات بدونه وقت الشتاء، و وجوده مع مجينه دوران الفعل مع اختيار القادر وجودا و عدما، و مثل ما ترى ايضا للدواء في «شفى الدواء المريض» من دوران الشفاء مع تناوله وجودا و عدما، و ما ترى للخليفة في «كسا الخليفة الكعبة» من دوران كسوة الكعبة مع امره وجودا و عدما، فان لم يكن هذا الشبه بين المذكور و المتروك كما لو قلت «انبت الربيع البقل» و «شفى الدواء المريض» نسبت الى ما تكره.

ثم قال: هذا كله تقرير للكلام في هذا الفصل بحسب رأى الاصحاب من تقسيم المجاز الى لغوي و عقلى، و الا فالذى عندي هو نظم هذا النوع في سلك الاستعارة بالكناية، بجعل الربيع استعارة بالكناية عن الفاعل الحقيقي بواسطة المبالغة في التشبيه على ما عليه مبنى الاستعارة كما عرفت، و جعل نسبة الانبات اليه قرينة الاستعارة، و بجعل الامير المدبر لأسباب هزيمة العدو استعارة بالكناية عن الجند الهازم، و جعل نسبة الهزم اليه قرينة الاستعارة. و انى بناء على قولى هذا ههنا و قولى ذلك في فصل الاستعارة التبعية و قولى في المجاز الراجع عند الاصحاب الى حكم الكلمة على ما سبق اجعل المجاز كله لغويا- انتهى.[1]

(و هذا معنى قوله) اي الخطيب (ذاهبا) حال من السكاكى (الى ان ما مر من الامثلة) اي امثلة المجاز العقلى (و نحوه) اي نحو ما مر (استعارة بالكناية، و هي) اي الاستعارة بالكناية (عنده) اي عند السكاكى (ان تذكر المشبه و تريد المشبه به بواسطة قرينة، و هي) اي القرينة (ان تنسب اليه) اي الى المشبه (شينا من اللوازم المساوية

١. مفتاح العلوم، ص ١٦٧.

للمشبه به، مثل ان تشبه المنية) في الذهن قال الطريحى: منى اللّه الشىء من باب رمى قدره- الى ان قال- و المنية الموت لانها مقدرة- انتهى (بالسبع) قال ايضا: قوله تعالى ﴿وَ ما أَكَلَ السَّبُعُ﴾[١] بضم الباء الموحدة واحد السباع و اللبوة «بضم الباء انثى الاسود» سبعة، و قيل هي- اجرأ من السبع، و اسكان و الباء لغة.[٢] قال في المصباح: و يقع السبع على كل ما له ناب يعدو به و يفترس كالذئب و الفهد و النمر، و اما الثعلب فليس بسبع و ان كان له ناب لأنه لا يعدو به و لا يفترس، و كذلك الضبع- انتهى.[٣]

(ثم تفردها بالذكر) يعنى لا تذكر من اركان التشبيه المضمر في الذهن الا المنية التى هي المشبه (و تضيف) اي تنسب (اليها) اي الى المغية (شينا من لوازم السبع) الذى هو المشبه به المتروك ليكون ذلك قرينة على التشبيه المضمر في الذهن (فتقول «مخالب المنية نشبت بفلان»).

قال في المصباح: المخلب بكسر الميم و هو الطائر و السبع كالظفر للانسان، لأن الطائر يخلب بمخلبه الجلد اي يقطعه و يمزقه. و قال ايضا: نشب الشىء في الشىء من باب تعب نشوبا علق فهو ناشب- انتهى.[٤]

و كذلك الكلام في انبت الربيع البقل (بناء على ان المراد بالربيع الفاعل الحقيقى

١. المائده/ ٣.

٢. المجمع البحرين، ج ٦، ص ٣١٨.

٣. المصباح المنير، ص ٢٦٤.

٤. المصباح المنير، ص ١٧٦.

للانبات يعنى القادر المختار جل جلاله) كما قال عز من قائل ﴿أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾[١] ﴿أَ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ﴾[٢] الاية (بقرينة نسبة الانبات الذى هو من اللوازم المساوية للفاعل الحقيقى اليه، اي الى الربيع، و على هذا القياس غيره- اي غير هذا المثال) من الأمثلة المجازية (يعنى ان المراد بالطبيب هو الشافي الحقيقى) يعنى اللّه جل جلاله الذى خلق الطبيب و من علمه، كما قال ابراهيم عليه السّلام ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ- وَ الَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَ يَسْقِينِ- وَ إِذا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾[٣] (بقرينة نسبة الشفاء اليه) اي الى الطبيب (و كذا المراد بالأمير المدبر لاسباب الهزيمة هو الجيش بقرينة نسبة الهزم اليه) اي الامير الذى هو المدبر لاسباب هزيمة العدو.

(و الحاصل ان يشبه) في الذهن (الفاعل المجازى المذكور) ايا كان ذلك الفاعل (بالفاعل الحقيقى) ايا كان ايضا ذلك الفاعل (في تعلق وجود الفعل به) اي بالفاعل الحقيقى (ثم يفرد) الفاعل المجازى (بالذكر) بالمعنى الذى تقدم آنفا (و ينسب اليه) اي الى الفاعل المجازى (شيء من لوازم الفاعل الحقيقى) ليكون قرينة على التشبيه المضمر في النفس.

(و فيه، اي فيما ذهب اليه السكاكى) من رد المجاز العقلى الى الاستعارة بالكناية (نظر، لأنه) يرد عليه امور خمسة: الأول (يستلزم ان يكون المراد بعيشة في قوله تعالى)

---

١. حج/ ٦٣.

٢. واقعه/ ١٢.

٣. الشعراء/ ٧٩ - ٨٠.

﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوازِينُهُ (فَهُوَ فِي عِيشَةٍ راضِيَةٍ﴾[١] صاحبها، لما سيأتى في) الفن الثانى من (الكتاب من تفسير الاستعارة بالكناية على مذهب السكاكى) و قد تقدم تفسيره من الشارح آنفا كما يقول (و قد ذكرناه نحن).

حاصل النظر انه يلزم اتحاد الظرف و المظروف، لان ضمير هو راجع الى من في قوله تعالى ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ﴾،[٢] و هو الفاعل الحقيقى الذى راض بالعيشة، و اذا جعلنا المراد من ﴿عِيشَةٍ راضِيَةٍ﴾[٣] التى هي الفاعل المجازى الفاعل الحقيقى فهى صاحب العيشة، و اذا كان المراد من العيشة الفاعل الحقيقى فيصير المعنى ان صاحب العيشة في صاحب العيشة، و هل هذا الا اتحاد الظرف و المظروف.

(و ليس) المعنى (كذلك، اذ لا معنى لقولنا هو في صاحب عيشة)

لما يلزم منه الاتحاد المذكور (و كذا) الكلام في قوله تعالى ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ ماءٍ دافِقٍ﴾[٤] فان الانسان لم يخلق من ابيه بل خلق من ماء يدفقه ابيه، اي يصبه في بطن امه، فلا يصح ان يقال ان المراد من ﴿ماءٍ دافِقٍ﴾[٥] هو الاب، اذ (لا معنى لقولنا خلق) الانسان اي الابن (من شخص) اي ابيه الذى (يدفق الماء اي يصبه) في بطن امه. و ايضا لا معنى حينئذ لقوله تعالى ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ

---

١. زلزال/ ٦ – ٧.

٢. زلزال/ ٦ – ٧.

٣. زلزال/ ٦ – ٧.

٤. الطارق/ ٥ – ٦.

٥. الطارق/ ٥.

التَّرائِبِ﴾.[١]

و الحاصل ان الماء- اي المنى- مدفوق، اي مصبوب في بطن الام، و الاب دافق و صاب للماء، و الابن يخلق من الماء بدليل قوله تعالى ﴿وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[٢] فلا يتمشى ما ذهب اليه السكاكى (في قوله تعالى ﴿خُلِقَ مِنْ ماءٍ دافِقٍ﴾)[٣] اذ يصير المعنى على مذهبه ان الابن خلق من الأب، و هو خلاف قوله تعالى في الاية الاخرى، لأنها صريحة في ان الانسان مخلوق من ماء ابيه المختص به، و سيأتى في بحث تنكير المسند اليه ان المراد من قوله تعالى ﴿وَ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ ماءٍ﴾[٤] هو نطفة ابيه المختصة به.

هذا ما يقتضيه عبارة الكتاب من الشرح، و لكن قال بعض المحققين: جاء فاعل في القرآن بمعنى المفعول في موضعين: الأول قوله تعالى ﴿لا عاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾[٥] اي لا معصوم، الثانى قوله تعالى ﴿ماءٍ دافِقٍ﴾[٦] بمعنى مدفوق، و جاء اسم المفعول بمعنى الفاعل في ثلاث مواضع الأول قوله تعالى ﴿حِجاباً مَسْتُوراً﴾،[٧] و

---

١. الطارق/ ٦.

٢. نساء/ ٣٠.

٣. الطارق/ ٦.

٤. نور/ ٤٥.

٥. هود/ ٤٣.

٦. الطارق/ ٦.

٧. الاسراء/ ٤٥.

الثانى قوله تعالى ﴿كانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا﴾[١] اي آتيا، و الثالث قوله تعالى ﴿جَزاءً مَوْفُوراً﴾[٢] اي وافرا- انتهى.

و قال بعض آخر: ان ﴿راضِيَةٍ﴾[٣] في الاية الأولي بمعنى مرضية، فعلي قولهما ليس الايتان مما نحن فيه، اذ كونهما مما نحن فيه مبني على كون رافق و راضية بمعنى اسم الفاعل لا بمعنى اسم المفعول، لأن الاسناد فيهما الى ما هو له و ليس البحث في ذلك- فتأمل.

(و) الثانى (يستلزم ان لا يصح الاضافة في كل ما اضيف الفاعل المجازى الى الفاعل الحقيقى نحو «نهاره صائم» لبطلان اضافة الشيء الى نفسه اللازمة من كلامه) اي السكاكى، و قد اشار الى بطلان هذه الاضافة ابن مالك بقوله:[٤]

و لا يضاف اسم لما به اتحد   معنى و اول موهما اذا ورد

(و لا شك في صحة هذه الاضافة) اي اضافة الفاعل المجازى الى الفاعل الحقيقى (و وقوعها بدليل قول اللّه تعالى ﴿فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ﴾)[٥] حيث اضيف الفاعل المجازى- اعنى التجارة- الى الفاعل الحقيقى- اعنى ضمير الجمع الراجع الى التجار (و لو مثل بقوله تعالى ﴿فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ﴾) الذى هو نص فيما نحن

---

١. مريم/ ٦٦.

٢. الاسراء/ ٦٣.

٣. القارعه/ ٧.

٤. شرح ابن عقيل، ج ١، ص ١٢٣ و ج ٢، ص ٥ و ٤٨ - ٤٩.

٥. البقره/ ١٦.

فيه (او قوله «فنام ليلى و تجلى همى») لأن نام ليلى ايضا مما نحن بصدده، و اما تجلى همى فهو خارج عن المبحث، لأن الاسناد فيه حقيقة (لكان ادفع للشغب) بسكون الغين المعجمة بمعني تهيج الشر و الجدال، و انما كانا ادفع للشغب لكونهما نصين فيما نحن فيه بخلاف ما مثل به الخطيب (لأن قوله «نهاره صائم») ليس بنص في ذلك لانه (مما) يمكن ان (يناقش فيه بأن الاستعارة) بناء على مذهب السكاكى (انما هي في ضميره) اي ضمير النهار (المستتر) في صائم، لان هذا الضمير هو الذى شبه بفلان ثم اسند اليه الصيام الذى هو من اللوازم المساوية لفلان، فالاستعارة في هذا الضمير- و هو ليس بمضاف و لا بمضاف اليه- و (لا) استعارة (في نهاره) اذ ليس المراد من النهار فيه الا معناه الحقيقى و هو الزمان المعلوم، كما انه ليس المراد من الضمير المضاف اليه له الا فلان نفسه، فما فيه الاستعارة- اعنى الضمير المستتر في صائم- لا اضافة فيه، و ما فيه الاضافة لا استعارة فيه مع كون المتضايفين فيه متبائنين، فأين اضافة الشىء الى نفسه اللازمة من كلامه.

فحاصل تحقيق المقام و فذلكة الكلام: ان المراد بالنهار في نهاره معناه الحقيقى، و هو الزمان المعلوم، و الضمير المستتر في صائم راجع اليه، لكن لا بمعناه الحقيقى بل بالمعنى المستعار للضمير، اعنى فلان نفسه، فلا يلزم اضافة الشىء الى نفسه، لما قلنا من ان ما فيه الاستعارة لا اضافة فيه و ما فيه الاضافة لا استعارة فيه مع كون المتضايفين فيه متباينين، و هذا (كالاستخدام في علم البديع) بل نفسه على وجه.

و اما الاستخدام فهو- كما يأتى في ذلك العلم- ان يراد بلفظ له معنيان احدهما اي احد المعنيين، ثم يراد بضميره- اي بالضمير الراجع الى ذلك اللفظ- معناه الاخر، او يراد بأحد ضميريه- اي ضمير ذلك اللفظ- احدهما اي احد المعنيين، ثم يراد

بالاخر- اي بالضمير الاخر- معناه الاخر، فالاول كقوله:[١]

اذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه و ان كانوا غضابا

اراد بالسماء الغيث، و الضمير الراجع اليه في رعيناه النبت. و الثانى كقوله:[٢]

فسقى الغضا و ساكنيه و ان هم شبوه بين جوانحى و ضلوع

اراد بأحد الضميرين الراجعين الى الغضا و هو المجرور في الساكنيه المكان، و بالاخر و هو المنصوب في شبوه النار، اي اوقدوا بين جوانحى نار الغضا، يعنى نار الهوى التى تشبه نار الغضا. و ليكن هذا على ذكر منك لأنه تأتى هذه المناقشة و الاستخدام عن قريب.

فظهر مما تقدم ان هذا المثال- اعني «نهاره صائم»- لا يدفع بسهولة الشغب و الجدال، لما ظهر لك من كون الاستعارة في الضمير المستتر في صائم الراجع الى النهار (لكن المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين) بعد وضوح ما يراد من الممثل و المقال.

(و) الثالث (يستلزم ان لا يكون الأمر بالبناء في قوله تعالى ﴿يا هامانُ ابْنِ لِي صَرْحاً﴾[٣] لهامان، لأن المراد به) اي بهامان (حينئذ) اي حين اذ ذهب السكاكي الى ان الأمثلة المذكورة و نحوها استعارة بالكناية (هو العملة انفسهم، و ليس كذلك لأن النداء له) اي لهامان (و الخطاب معه) اي مع هامان، و ذلك لأن فرعون مع كونه عاليا

---

١ . خزانة الادب، ج ٢، ص ٧.

٢ . خزانة الادب، ج ٢، ص ٨؛ مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ج ٢، ص ٧٦٠.

٣ . الغافر/ ٣٦.

و من المسرفين لا ينادى العملة و لا يخاطبهم، كما هو الشأن في جميع الجبابرة.

(و) الرابع (يستلزم ان يتوقف) استعمال (نحو «انبت الربيع البقل» و «شفي الطبيب المريض» و «سرتني رؤيتك» مما يكون الفاعل الحقيقى هو اللّه تعالى على السمع من الشارع) و تعليم منه العباد.

و الحاصل انه يلزم على ما ذهب اليه السكاكى من نظم المجاز العقلي في سلك الاستعارة بالكناية ان يكون الربيع اسما للّه تعالى، و كذلك الطبيب و الرؤية، و كذلك الوجه في قوله «يزيدك وجهه حسنا اذا ما زدته نظرا»، و حينئذ يتوقف استعمال هذه الأمثلة على سماعها من الشارع (لأن اسماء اللّه) في لغة العرب (توقيفية) اي تعليمية (لا يطلق عليه اسم لا حقيقة و لا مجازا ما لم يرد به اذن) من (الشارع) باستعمالها في القرآن او السنة المتواترة (و ليس كذلك) اي و الحال انه ليس يتوقف على السمع و فيه كلام سيأتي (لأن مثل هذا التركيب) الذي فاعله مسمى باسم لم يستعمل في القرآن و لا في السنة المتواترة (صحيح شائع ذائع في كلامهم سمع من الشارع ام لم يسمع) اي استعمل في القرآن او السنة المتواترة فيتعلمه العباد ام لا.

(و اللوازم) الأربعة (كلها منتفية كما ذكرنا) كلا في مورده (فينتفى كونه) اي المجاز العقلي (من باب الاستعارة بالكناية، لأن انتفاء اللازم) مساويا كان او اعم (يوجب انتفاء الملزوم).

الى هنا كان الكلام في اربعة من الاعتراضات الخمسة التى اوردها الخطيب على السكاكى، و يأتي الخامس بعد اجوبة هذه الاعتراضات الاربعة.

(و) اما (جوابه) اي الخطيب، فهو (ان مبنى هذه الاعتراضات على ان مذهب السكاكي في الاستعارة بالكناية ان تذكر المشبه و تريد به المشبه به حقيقة) مثلا: تذكر

لفظ الربيع و تريد به اللّه تعالى بأن يكون الاسمان- اعنى لفظ الربيع و اللّه- لمسمى واحد، و هو القادر المختار، و كذلك تذكر لفظ المنية و تريد به السبع الحقيقى الذي له تلك المخالب و الهيئة المخصوصة المعلومة.

(و هذا) المبني (وهم) اي غلط (لظهور ان ليس المراد بالمنية في قولنا «مخالب المنية نشبت بفلان» السبع) ليكون اسمان لمسمى واحد، و بعبارة اخرى ليس مراد السكاكى ان لذلك الحيوان اسمين احدهما لفظ السبع و الاخر لفظ المنية (بل المراد) بها، اي بالمنية (الموت لكن بادعاء السبعية له) فيكون الأسمان- اعنى لفظى المنية و السبع- لمسميين: الأول للموت مع ادعاء انه سبع، و الثانى لذلك الحيوان بتلك المخالب و الهيئة المخصوصة، فهناك سبعان ادعائي و هو المنية- اعني الموت- و حقيقى و هو ذلك الحيوان بتلك المخالب و الهيئة المخصوصة، و كذلك ههنا قادران مختاران احدهما ادعائى و هو الربيع- اعني الزمان المخصوص- و ثانيهما حقيقى و هو اللّه جل جلاله فليس مراد السكاكى ان ههنا سبعا واحدا كما يتوهم من ظاهر قول التفتازانى (و جعل لفظ المنية مرادفا للفظ السبع ادعاء) فتأمل جيداً.

(كيف) يكون مراده ذلك (و قد قال السكاكي في تحقيقه) اي تحقيق مراده (انا ندعى اسم المنية) اي لفظ المنية (اسما للسبع) اي الادعائي لا الحقيقي (مرادفا له) اي مرادفا للسبع الحقيقي (بارتكاب تأويل، و هو ان المنية تدخل في جنس السباع لأجل المبالغة في التشبيه) فصار ههنا سبعان، اي فردان من جنس السباع، اسم احدهما المنية و اسم الاخر اسمه اللغوي- اعنى السبع.

(و قال ايضا) في تحقيقه: (المراد بالمنية) التي هو الموت (السبع بادعاء السبعية

لها) اي للمنية، اي للموت (و انكار ان تكون) المنية، اي الموت (شيئا آخر غير سبع).

و الحاصل: ان دخول المنية- اي الموت- في جنس السباع مبنى على انه جعل افراد السبع بطريق التأويل قسمين: احدها المتعارف و هو الذى له غاية الجرأة و نهاية القوة في مثل تلك المخالب و الجثة و هاتيك الصورة و الهيئة و الانياب الى غير ذلك، و الثانى غير المتعارف و هو الموت الذي له ايضا تلك الجرأة و تلك القوة لكن لا في تلك الجثة و الهيكل المخصوص. و لفظ المنية مستعمل في هذا القسم الثانى من السبع لا في القسم الاول، و قس عليه سائر الأمثلة الاتية.

فظهر ان مذهب السكاكى في الاستعارة بالكناية ليس ما توهمه الخطيب من كون المراد بالفاعل المجازى هو نفس الفاعل الحقيقى حقيقة، حتى يستلزم على مذهبه الاعتراضات الاربعة المتقدمة، بل مذهبه فيها ان المراد من الفاعل المجازى هو الفاعل الحقيقى ادعاء، بمعنى جعله فردا آخر من الفاعل الحقيقى، فههنا فاعلان حقيقيان احدهما حقيقى و الاخر ادعائى.

(و حينئذ يكون المراد بعيشة) التى هو فاعل مجازي (صاحبها) لكن لا حقيقة بل (بادعاء الصاحبية لها) اي بجعلها فردا آخر من افراد صاحب العيشة، فيصير المعنى ان الصاحب الحقيقى في الصاحب الادعائى، و هما متباينان فلا اتحاد بين الظرف و المظروف و هذا معنى صحيح مطابق للواقع، اذ من الضرورى ان الصاحب الحقيقى- اعنى من هو من اهل الجنة- في الصاحب الادعائى اعنى العيشة، اي الجنة، فأين اتحاد الظرف و المظروف؟ فاندفع الاعتراض الاول.

(و) يكون المراد (بالنهار) الذي ان قطعنا النظر عن المناقشة المذكورة هو الفاعل المجازى فرد من (الصائم بادعاء الصائمية له لا بالحقيقة) و يكون المراد من الضمير

المضاف اليه النهار الصائم الحقيقى، فليس المتضايفين متحدين (حتى يفسد المعنى و يبطل الاضافة فاندفع الاعتراض الثانى.

(و ايضا يكون الأمر بالبناء) حقيقة (لهامان كما ان النداء) و الخطاب حقيقة (له) اي لهامان لكن بادعاء انه بان (و) بادعاء (جعله من جنس العملة) الذين يصدر منهم بناء الصرح، و ذلك (لفرط المباشرة) اي لكثرة مباشرته- اي هامان- للعملة، لأنه يصدر الأوامر كل يوم و يأمر كل واحد من العملة بشيء مما يلزم في بناء الصرح مما هو دخيل في بناء الصرح و اتمامه، كما هو الشأن في كل من هو مدير و مدبر لشأن جماعة يجتمعون على بناء مثل هذا الصرح الذى اراده فرعون بعتوه ليبلغ اسباب السماوات فيطلع على اله العالمين، فاندفع الاعتراض الثالث.

(و) ايضا (لا يكون) لفظ (الربيع مطلقا على اللّه تعالى) اي مستعملا فيه جل جلاله (حتى يتوقف على السمع) من الشارع (اذ المراد به) اي بلفظ الربيع (حقيقة هو) نفس (الربيع) اي الزمان المخصوص الذى هو احد الفصول الاربعة (لكن بادعاء انه قادر مختار من اجل المبالغة في التشبيه) فههنا اسمان لمسميين لا لمسمى واحد (و) لعمرى (هذا ظاهر) لمن كان له ذوق سليم و فهم مستقيم فاندفع الاعتراض الرابع.

(نعم يرد على مذهبه) اي السكاكى (اعتراض قوى) لا يندفع بسهولة (نذكره) اي الاعتراض (في علم البيان) عند قول الخطيب «و عنى بالمكنى عنها ان يكون المذكور هو المشبه» الخ. و حاصل الاعتراض القوى الآتى هناك ان السكاكى جعل الاستعارة بالكناية قسما من المجاز اللغوى المفسر بالكامة المستعملة في غير ما وضعت له بالتحقيق، و حينئذ يرد عليه ان لفظ المنية مثلا مستعمل فيما وضع له تحقيقا- اعنى الموت- و حينئذ فلا يندرج هذا اللفظ في الاستعارة بالكناية التى هي قسم من

المجاز، و ادعاء السبعية للمستعمل فيه- اعنى الموت- لا يخرجه عن كونه الموضوع له الحقيقى، و لا لفظ المنية عن كونه مستعملا في معناه الحقيقى- فتأمل.

و سيأتى لهذا زيادة توضيح هناك ان ساعدنا التوفيق لذلك (ان شاء اللّه تعالى).

(و) الأمر الخامس (لأنه- اي ما ذهب اليه السكاكى- ينتفض بنحو «نهاره صائم» و «ليله قائم» و ما اشبه ذلك، لاشتماله على ذكر طرفي التشبيه) اي المشبه و هو النهار و المشبه به و هو الضمير المضاف اليه النهار الراجع الى فلان (و هو) اي ذكر طرفي التشبيه (مانع عن حمل الكلام على الاستعارة) بالكناية (كما صرح) بذلك (في كتابه) مفتاح العلوم، حيث قال في الفصل الثالث من علم البيان في الاستعارة: هي ان تذكر احد طرفي التشبيه و تريد به الطرف الاخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به، دالا على ذلك باثباتك للمشبه ما يخص المشبه به، كما تقول «في الحمام اسد» و انت تريد به الشجاع مدعيا انه من جنس الأسود، فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به، و هو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده في الذكر، او كما تقول «ان المنية انشبت اظفارها» و انت تريد بالمنية السبع بادعاء السبعية لها و انكار ان تكون شيئا غير سبع، فثبت لها ما يخص المشبه به و هو الاظفار.

(و قال) ايضا في القسم الرابع: هي كما عرفت ان تذكر المشبه و تريد به المشبه به، دالا على ذلك بنصب قرينة تنصبها، و هي ان تنسب اليه و تضيف شينا من لوازم المشبه به المساوية مثل ان تشبه المنية بالسبع ثم تفردها بالذكر مضيفا اليها على سبيل الاستعارة التخييلية من لوازم المشبه به ما لا يكون الاله ليكون قرينة دالة علي المراد فنقول «مخالب المنية نشبت بفلان» طاويا لذكر المشبه به و هو قولك الشبيهة بالسبع، او مثل ان تقول لسان الحال ناطق بكذا تاركا لذكر المشبه به و هو قولك الشبيه

بالمتكلم، او تقول «زمام الحكم في يد فلان» بترك ذكر المشبه به.

و قال في آخر الأصل الاول من علم البيان ما حاصله: (ان نحو «رأيت بفلان اسدا» و «لقينى منه اسدا» و ما اشبه ذلك من باب التشبيه لا الاستعارة).

و اما نص ما قال هناك فهو: ان نحو رأيت بفلان اسدا و لقينى منه اسد و هو اسد في صورة انسان، و اذا نظرت اليه لم تر الا اسدا و ان رأيته عرفت جبهة الاسد و لئن لقيته ليلقينك منه الاسد و ان اردت اسدا فعليك بفلان و انما هو اسد و ليس هو آدميا بل هو اسد، كل ذلك تشبيهات لا فرق الا في شأن المبالغة، فالخيط الابيض و الخيط الاسود في قوله عز و جل قائلا ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾[1] يعدان من باب التشبيه، حيث بينها بقوله من الفجر، و لو لا ذلك لكانا من باب الاستعارة- انتهى.

(و جوابه) اي جواب الاعتراض الخامس: (انا لا نسلم ان ذكر الطرفين مطلقا ينافي الاستعارة، بل) ينافيها (اذا كان) ذكر الطرفين (على وجه ينبئ عن التشبيه، سواء كان على جهة الحمل نحو «زيد اسد» اولا) بأن يكون على جهة اضافة المشبه الى المشبه.

(نحو «لجين الماء») في قوله:[2]

و الريح تعبث بالغصون و قد جرى ذهب الاصيل على لجين الماء

سيأتى شرح البيت و وجه كون لجين الماء منبنا عن التشبيه في الفن الثانى عند تقسيم التشبيه باعتبار اداته انشاء اللّه تعالى.

---

١ . البقره/ ١٨٧.

٢ . حاشية الدسوقي على مختصر المعاني، ج ٤، ص ٣٢٩.

و انما لم نسلم الاطلاق (بدليل انه) اي السكاكى (جعل نحو قوله):[1]

لا تعجبوا من بلى غلالته (قد زر ازراره على القمر)

(من قبيل الاستعارة مع اشتماله على ذكر الطرفين) اي المشبه و هو الضمير المضاف اليه لفظة «ازرار» الراجع الى الممدوح و المشبه به و هو القمر، و الدليل على جعله البيت من قبيل الاستعارة انه قال في القسم السابع و الثامن في بحث تجريد الاستعارة و ترشيحها ما هذا نصه: و تلزم المستعار له ما يلزم المستعار منه من التعجب او غير التعجب مما لا يليق الا بالمستعار منه، كما فعل من قال:[2]

قامت تظللنى و من عجب شمس تظللنى من شمس

لا تعجبوا من بلى غلالته قد زر ازراره على القمر

و سيأتى شرح البيت في الفن الثانى عند قول الخطيب «و قيل انها مجاز عقلى» الخ انشاء اللّه تعالى.

الى هنا كان الكلام مبنياً على ان المشبه به هو الضمير المضاف اليه النهار، و لذلك سلمنا انه ذكر الطرفين، و هذا خلاف التحقيق، و لكن التحقيق (على ان المشبه به ههنا شخص صائم مطلقا) لا مقيدا بأنه فلان (و الضمير) المضاف اليه النهار (لفلان نفسه) مطلقا، اي (من غير اعتبار كونه صائما او غير صائم) فعليه لا نسلم انه ذكر كلا الطرفين، اذ بناء على هذا التحقيق المشبه به و هو الشخص الصائم المطلق غير مذكور، فالاعتراض الخامس غير وارد من اصله- فتدبر جيداً.

---

۱. الاطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ج ۱، ص ۸۶.

۲. حاشية الدسوقي على مختصر المعاني، ج ۲، ص ۳۷۹ و ج ۳، ص ۳۷۹؛ مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ج ۲، ۳۴۳.

(و منهم من لم يقف) اي لم يطلع (على مراد السكاكى بالاستعارة بالكناية) اي لم يطلع ان مراده بها ما بيناه من تعدد الاسم و المسمى فتوهم كما توهم الخطيب ان مراده بها تعدد الاسم و وحدة المسمى و بعبارة اخرى: وافق الحطيب في مبنى الاعتراضات الخمسة، اي وافقه في ان مذهب السكاكى في الاستعارة بالكناية ان تذكر المشبه و تريد به المشبه به حقيقة، لكن خالف الخطيب في ورود الاعتراضات على السكاكى (فأجاب عن الأولين: بأن الاستعارة انما هي في ضمير ﴿راضِيَةٍ﴾) اي في الضمير المستتر فيها الراجع الى عيشة لا في عيشة و بعبارة اخرى: انما اريد بالعيشة معناها الحقيقى، و الاستعارة و المجاز وقعت في الضمير المستتر في راضية الراجع الى العيشة بطريق الاستخدام على ما تقدم في «نهاره صائم» (و المعنى) حينئذ (فهو) اي صاحب العيشة (في عيشة حسنة) اي في الجنة و نعيمها (مثل عيشة راض صاحبها) فلا اتحاد حينئذ بين الظرف و المظروف، لأن المظروف حينئذ المؤمن و الظرف الجنة، و هما متباينان.

(و) بأن (المراد بالنهار) الذى هو المضاف (الصائم مطلقا) من دون ان يقيد بأنه فلان او غيره، و المراد بالضمير الذي هو المضاف اليه الصائم المعين الذى هو فلان (فيكون من اضافة العام الى الخاص) لا من اضافة الشيء الى نفسه، و هذه الاضافة مما جوزه النحاة باتفاق- قاله نجم الأئمة.

(و لو سلم) انه من اضافة الشيء الى نفسه (فمن اضافة المسمى الى الاسم) فهى من قبيل «سعيد كرز»، و هي ايضا اتفاقية- قاله ايضا نجم الأئمة فراجع ان شئت.

(فانظر الى ما ارتكب من التمحلات) اي الاحتياطات (المستبشعة) اي المستكرهة (و حمل الكلام الذى هو من البلاغة بمكان) عظيم رفيع (على الوجه

المسترذل) الناقص القدر، و ذلك لأن الاستخدام في ضمير راضية على فرض تسليمه لا يخلو عن ضعف، لأنه مستلزم لاتصال الضمير الواجب الانفصال، اذ راضية حينئذ صفه جرت على غير من هي له- فتدبر جيداً.

و اضافة المسمى الى الاسم- و ان كانت جائزة بالاتفاق- لكنها نادرة غير بليغة محتاجة الى التأويل، فلا يصح حمل «نهاره صائم» و امثاله مما هو كثير الدوران على السنتهم على ذلك. و قد وقعت هذه الاضافة كسابقتها في القرآن، و هو في قوله تعالى ﴿فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ﴾[1] فتأمل.

(فائدة) قال نجم الأئمة: المتفق على جواز اضافة احدهما الى الاخر اما ان يحتاج ذلك الي التأويل او لا يحتاج، فالذي لا يحتاج الى التأويل غير لفظى الحي، و الاسم اذا أضيف الى الخاص نحو «كل الدراهم» و «عين زيد» و ﴿طُورِ سَيْناءَ﴾[2] و «يوم الأحد» و «كتاب المفصل» و «بلد بغداد» و نحو ذلك، و انما جاز ذلك لحصول التخصيص في ذلك العام من ذلك الخاص، و لا ينعكس الامر، اي لا يضاف الخاص الى العام المبهم لتحصيل الابهام، فلا يقال مثلا «زيد نفس» لأن المعلوم المعين بعد ذكر لفظه و تعينه لا يكتسى من غيره الابهام، و الذى يحتاج الى التأويل المسمى المضاف الى الاسم كالاسم المضاف الى لقبه، نحو «سعيد كرز» و نحو ذو و ذوات مضافين الى المقصود بالنسبة نحو «ذا صباح» و «ذات يوم»- انتهى محل الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه.

---

١. البقره/ ١٦.

٢. المؤمنون/ ٢٠.

(و) اجاب (عن الثالث بأن الأمر بالبناء) يشمل جميع المباشرين لبناء الصرح لكنه بالنسبة (لهامان مجاز) و بالنسبة (لغيره) اي العملة (حقيقة).

و لكن (خفى عليه) اي المجيب (انه اذا كان المراد بلفظة هامان هو البانى) اي العملة (حقيقة كما فهم) المجيب و الخطيب من كلام السكاكى، فحينئذ (لم يكن الأمر له) اي لهامان الحقيقى الذي النداء له و الخطاب معه (لا حقيقة و لا مجازا) لأن هامان الحقيقى ليس من العملة (ألا ترى انك اذا قلت «ارم يا اسد») مريدا به الرجل الشجاع بقرينة ارم (لا يكون) حينئذ (الامر) بالرمى للحيوان المفترس قطعا) لا حقيقة و لا مجازا، و ذلك ظاهر جلى.

(و) اجاب (عن الرابع بأن التوقيف) اي توقيف اسماء اللّه تعالى (على السمع مذهب البعض) كما نص عليه النيشابورى في تفسيره، و هذا نصه: اختلفوا في ان اسماء اللّه توقيفية ام لا، فمال بعضهم الي التوقيف لأنا نصفه بكونه جل جلاله عالما و لا نصفه بكونه طبيبا و فقيها و مشتفيا، فلولا ان اسماء اللّه تعالى توقيفية لوصف بمثلها و ان كان على سبيل التجوز، و القائلون بعدم التوقيف احتجوا بأن اسماء اللّه تعالى و صفاته مذكورة بالفارسية و التركية و ان شيئا منها لم يرد في القرآن و لا الأخبار، مع ان المسلمين اجمعوا على جواز اطلاقها.

و الجواب: ان عدم التوقيف فى غير اللغة العربية لا يوجب عدمه في العربية، و بأن اللّه تعالى قال ﴿وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنى فَادْعُوهُ بِها﴾[1] فكل اسم دل على صفات الكمال و نعوت الجلال كان حسنا يجوز اطلاقه عليه تعالى.

و الجواب: انه يجوز و لكن بعد التوقيف، لم قلتم انه ليس كذلك و الغزالى فرق

---

[1] . الاعراف/ ١٨٠.

بين اسم الذات و بين اسماء الصفات، فمنع الأول و جوز الثانى- انتهى.[١]

كلام سيد المجاهد صاحب مفاتيح الأصول حول توقيفية اسم اللّه

و قال في مفاتيح الأصول: ان اسماء اللّه توقيفية يجب ورودها من الشرع، فما لم يرد الشرع بجواز اطلاقه عليه تعالى و ان اتصف جل جلاله بمعناه لا يجوز اطلاقه عليه تعالي، و الى هذا ذهب العلامة و السيد عميد الدين و الشيخ البهائى و الكفعمي و الطريحى صاحب مجمع البحرين و البيضاوى و العبرى و الحاجبي و العضدى، كما عن الشيخ على بن يوسف ابن عبد الجليل في كتاب منتهى السؤل و الأشاعرة بل عزاه في مجمع البحرين و المصباح للكفعمي الى العلماء، و لهم على ذلك وجهان:

«الاول»- ان الاسم الذى لم يرد الشرع به يجوز ان يكون اطلاقه عليه تعالى مشتملا على المفسدة الخفية التى لا نعلمها، و عدم العلم بها لا يستلزم عدمها في الواقع. و ما شابه هذا يجب الامتناع منه و التباعد عنه. لا يقال: مجرد الاتصاف بالمعنى يكفى في اطلاق اللفظ على المتصف به. لأنا نمنع منه، فان لفظى عز و جل لا يجوز اطلاقهما على النبى صلّى اللّه عليه و آله مع انه عزيز و جليل- فتأمل.

«الثانى»- قوله تعالى ﴿وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمائِهِ﴾ فان المراد الذين يسمونه بما لا توقيف فيه على ما قاله البيضاوى. لا يقال: يعارضه قوله تعالى ﴿وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنى فَادْعُوهُ بِها﴾. لأنا نمنع منه، و ذلك لأن الأسماء التى لم يرد الشرع بها لم يعلم حسنها، لما عرفت من احتمال اشتمالها على المفسدة. و فيه نظر، اذ قد

---

١ . تفسير غرائب القرآن، ج ٥، ص ١٦٠.

يعلم بعدم المفسدة و كون الاطلاق مما لا يليق بجلاله تعالى و يناسب كماله، فحيننذ ينبغي جوازه. و يندفع بهذا الوجه الأول.

هذا، و مما يؤيد جواز اطلاق الاسم الذى يعلم بعدم المفسدة فيه اجماع العلماء على الظاهر على قراءة الادعية المشتملة على اسمائه تعالى التى لم ترد بطريق يصلح للحجية، و لو كانت اسماؤه تعالى توقيفية يجب فيها ان يرد بالشرع بالخصوص لما جاز ذلك.

و اما نسبة القول بالتوقيف الى العلماء فمحل نظر، كيف و قد حكى عن الشيخ نصير الدين ابى جعفر محمد بن الحسن الطوسى في فصوله انه قال: كل اسم يليق بجلاله و يناسب كماله مما لم يرد به اذن يجوز اطلاقه عليه تعالى، الا انه ليس من الأدب، لجواز ان لا يناسبه من وجه آخر- انتهى.[1]

و حكى هذا القول عن القاضى، و ربما يشعر به عبارة الشهيد في قواعده. و بالجملة منع اطلاق الاسم الذى يعلم بعدم المفسدة فيه عليه تعالى مشكل. نعم المشتمل عليها و الموهم للنقص لا يجوز اطلاقه عليه، و قد حكى عليه الاجماع الشهيد في قواعده، فانه قال: ما لم يرد السمع و توهم نقصا فيمتنع اطلاقه عليه اجماعا نحو العارف و العاقل و الفطن و الذكى، لأن المعرفة تشعر بسبق ذكره، و العقل هو المنع عما لا يليق، و الفطنة و الذكاء تشعر ان بسرعة الادراك لما غاب عن المدرك، و كذا التواضع لأنه يوهم المذلة، و العلامة فانه يوهم التأنيث، و الداري فانه يوهم تقدم الشك: و مما جاء في الدعاء من قولهم «لا يعلم و لا يدرى من هو الا هو» مما يوهم

---

١. سيد مجاهد، مفاتيح الاصول، ص ٥٣.

جواز هذا فيكون مرادفا للعلم- انتهى.[١]

(و السكاكي ممن يجوز اطلاق الاسم على اللّه تعالى من غير توقيف، و لذا صرح بأن الربيع استعارة بالكناية عنه تعالى) اي اسم له جل جلاله على ما فهم هذا المتوهم موافقا للخطيب (و لم يعرف) هذا المتوهم (انه لو صح ذلك) يعني لو صح ان السكاكي انما صرح بكون الربيع استعارة بالكناية عنه تعالى لكونه ممن يجوز اطلاق الاسم عليه تعالى من غير توقيف[٢] (لوجب عند القائلين بالتوقيف ان يتوقف صحة مثل هذا التركيب) الذى الفاعل الحقيقى هو اللّه تعالى نحو «شفى الطبيب المريض» و «سرتني رؤيتك» و نحوهما (على السمع) من الشارع (و ليس كذلك) اي ليس صحة مثل هذا التركيب متوقفا على السمع (لأنه شائع ذائع في كلام الجميع) اي القائلين بالتوقيف و غيرهم (من غير توقيف) اي من غير تعليم من الشارع بوروده في القرآن او السنة المتواترة.

لا يقال: لعله استعمله من استعمله تعنتا، كاستعمال لفظة الرحمن في غيره تعالى مع المنع منه شرعا على ما قيل، و استعمله من لا يتحرى الأمور الشرعية و يتبع استعمال الجهلاء. لأنا نقول:

ليس كذلك، و الا لا نكره العلماء و المتحرين للأمور الشرعية- فتأمل (و اللّه اعلم بحقائق الأشياء).

فلنكتف بهذا القدر من الكلام في هذا المقام، و اللّه الهادى الى ما يقصد و يرام.

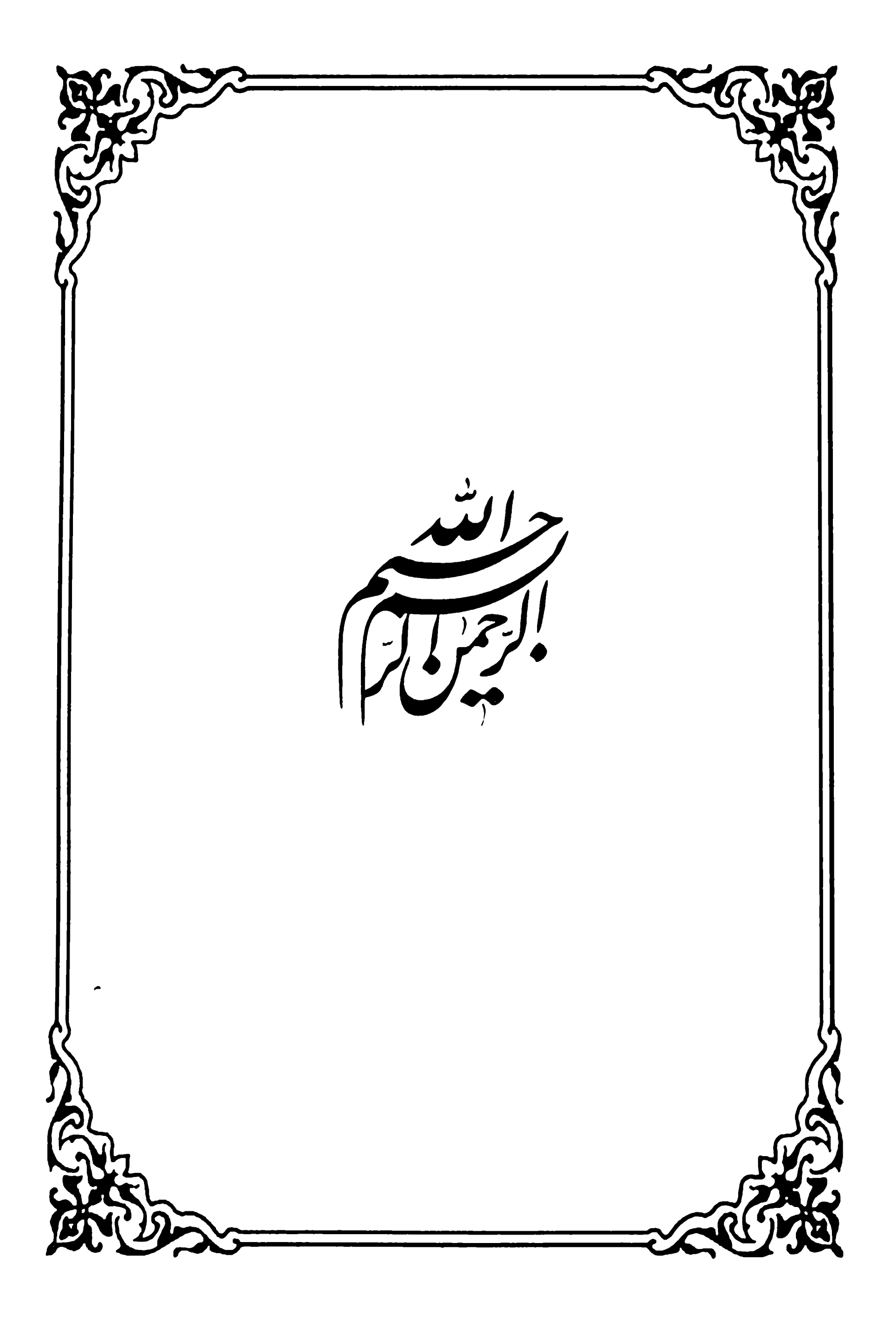
---

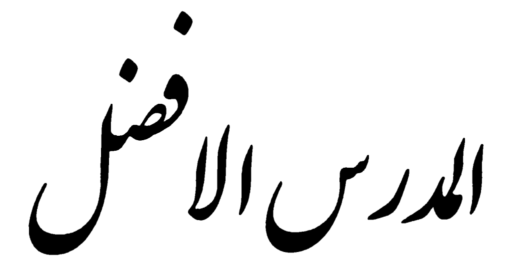
١ . سيد مجاهد، مفاتيح الاصول، ص ٥٣.

٢ . مفتاح العلوم، ص١٦٧.

و قد كان الفراغ من هذا الجزء الثانى عشية الجمعة الثاني و العشرين من ربيع الثانى من شهور السنة الثامنة و الثمانين بعد الألف من هجرة الرسول الاعظم صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بجوار مولانا و مولى الكونين ابى الحسنين على امير المؤمنين عليه صلوات المصلين، بيد مؤلفه المذنب الجانى ابن مراد على محمد على المدرس الأفغانى.

و للّه الحمد و المنة اولا و آخراً.


بسم الله الرحمن الرحیم



فيما يرمز و يشار اليه في المطول

تأليف:

العلامة الاديب الشيخ محمد على المدرس الافغاني رحمه الله

قدم له و حققه و علق عليه السيد حسن السجادي (الدره صوفي)

الجزء الثالث

فهرس المحتويات

مقدمة الشارح

بسم اللّه الرحمن الرحيم

و به نستعين

الحمد للّه الذى خلق الانسان علمه البيان و الصلاة و السّلام على من ارسله هدى للناس و أكرمه بفصل الخطاب و التبيان و على اله و اصحابه الذين فازوا بشرف الايمان و اللعن الدائم علي اعدائهم اعداء القرآن من الان الى يوم يوضع فيه الميزان فيخسر المبطلون و حزب الشيطان.

و بعد فيقول العبد المذنب الفانى ابن مراد على محمد علي الافغانى هذا هو الجزء الثالث من كتابنا المسمى ب (المدرس الافضل في شرح ما يرمز و يشار اليه في المطول) فلنشرع فيه بحول اللّه و قوته.

تتمة فن الاول: فى علم المعانى

الباب الثاني احوال المسند اليه

(اعنى الامور العارضة له من حيث انه مسند اليه) لا لذاته فحزح الامور العارضة له من حيث ذاته او لقظه و معناه او وضعه و استعماله ككونه عرضا او جوهرا و ككونه

كليا او جزئيا او متواطيا او مشككا و ككونه حقيقة او مجازا او كناية او من حيث لفظه خاصة ككونه ثلاثيا او رباعيا ناقصا او صحيحا و نحو ذلك فتأمل.

و ليعلم ان حيثية كونه مسنداً اليه تقييدية لا تعليلية المراد بالتقييدية ما يكون قيد الموضوع الاحوال و المراد بالتعليلية ما يكون قيدا و علة للاحوال و لا يكون له دخل بالموضوع و الحاصل ان المراد بالاحوال في هذا الباب ما تعرض اللفظ حال كونه مسند اليه لا لكونه مسند اليه و هذا نظير قول الاصولين في اجتماع الامر و النهي ان الجهة و الحيثية فيهما تقييديتان لا تعليليتان فالمبحوث عنه في هذا الباب انما ينحصر في الاحوال التي تعرض على اللفظ بقيد كونه مسند اليه[1] (كحذفه و ذكره و تعريفه و تنكيره و غير ذلك من الاعتبارات) المذكورة في هذا الباب (الراجعة اليه لذاتة) اي بواسطة كونه مسنداً اليه (لا بواسطة الحكم) اي الاسناد (او) بواسطة (المسند مثلاً ككونه مسند اليه لحكم مؤكد او متروك التأكيد) فان البحث عن ذلك قد تقدم في الباب الاول (و كونه مسند اليه لمسند مقدم او مؤخر او معرف او منكر و نحو ذلك) فان البحث عن ذلك راجع الى الباب الثالث.

فاندفع بما قلنا من ان الحيثية تقييدية لا تعليلية ما ربما يتوهم ان الظاهر من تفسير الاحوال بالاعتبارات الراجعة الى المسند اليه لذاته ان هذه الاحوال عارضة له لأجل كونه مسنداً اليه و ليس كذلك لأنها تعرض عليه لعلل اخرى ياتي بيان كل واحدة منها في محله مثلاً الحذف يعرض له بعلة الاحتراز عن العبث في الظاهر لا بعلة كونه مسنداً اليه و كذلك الذكر يعرض له بعلة كونه الاصل لا بعلة كونه مسنداً اليه و هكذا سائر الاحوال المذكورة في هذا الباب فتدبر جيداً.

---

١. انظر كفاية الاصول فى البحث الاجتماع الامر والنهى المقصدالاول.

و اندفع ايضاً بما قلنا ما ربما يتوهم ايضاً نظرا الى اللام في قوله لذاته ان العلة الواحدة و هو كونه مسنداً اليه كيف تقتضى امرين متنافين كالتعريف و التنكير او التقديم و التاخير و نحوهما فان قلت سلمنا و لكن من جملة الاحوال التى تعرض للفظ من حيث كونه مسنداً اليه الرفع فيجب ان يذكر في هذا العلم بل في هذا الباب مع انه يذكر في علم النحو فكيف ذلك.

قلت اضافة الاحوال الى المسند المعهد اي الاحوال المعهودة عند اهل هذا الاصطلاح للمسند اليه و ذلك لان المناسب لاهل الاصطلاح ان يريد باللفظ ما هو الاصطلاح عنده فالمراد بالاحوال انما هي الاحوال التى بها يطابق اللفظ مقتضى الحالى لاكل الاحوال فخرج الرفع في زيد قائم و قام زيد فانه و ان كان عارضا له من حيث انه مسند اليه لكن لا من حيث انه يطابق به اللفظ مقتضى الحال.

و هذا نظير ما قاله في القوانين لاخراج علم المقلد عن الفقه و هذا نصه فالاولى في الاخراج التمسك باضافة الادلة الى الاحكام و ارادة الادلة المعهودة فان الاضافة (كما ياتى في هذا الباب في بحث تعريف المسند اليه) للعهد انتهى.[1]

و أما الجواب عن ذلك بان المقصود من عنوان الباب ان الامور المذكورة في هذا الباب عارضة للمسند اليه لذاته لا ان كل ما هو عارض له لذاته فهو مذكور في هذا الباب ففيه نظر ظاهر.

و ذلك لان عنوان كل باب بمنزلة المعرف لما يذكر في ذلك الباب فلا بد من ان يكون جامعاً و مانعاً يدل على ذلك ما قاله السيوطي عند قول المصنف هذا باب الثانب عن الفاعل اذا احذف تعريضاً على ابن الحاجب و هذا نصه و التعبير به احسن

١. بدائع الاصول، ص ١٤، موسوي بهبهاني علي، الناشر خوزستان.

من التعبير بمفعول ما لم يسم فاعله لشموله للمفعول و غيره و لصدق الثانى على المنصوب في قولك اعطى زيد درهما و ليس مراد انتهى.[١]

(و سيأتى) بعد الفراغ عن بحث تعقيب المسند اليه بضمير الفصل (بيان كون المسند اليه او لى بالتقديم) على المسند لكن اذا كان مبتدأ لا فاعلا و وجهه ظاهر.

و اما تقدم البحث عن احواله على البحث عن احوال المسند فلكونه كما ياتي الركن الاعظم.

فى حذف المسند اليه

(اما حذفه قدمه) اي الحذف (على سائر الاحوال لأنه) اي الحذف (عبارة عن عدم الاتيان به و هو) اي عدم الاتيان (مقدم على الاتيان لتاخر وجود الحادث) اي حادث كان (عن عدمه) قال قوشجي عند قول المصنف و الوجوه ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم و الا فحادث ما هذا نصه القدم و الحدوث صفتان للوجود و اما المهية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما و قد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم و للمسبوق حادث.

و قال الحكيم السبزواري مشيرا الى ذلك:[٢]

أذا الوجود لم يكن بعد العدم   او غيره فهو مسمى بالقدم
و ادر الحدوث منه بالخلاف   صف بالحقيقى و بالاضافي

و لا يذهب عليك ان تفسير الحذف بعدم الاتيان بظاهره نيافي ما ياتى في اول

---

١ . شرح ملا جامي على متن الكافية في النحو، ج ٢، ص ٣٥٧.

٢ . شرح المنظومة، ج ٢، ص ٢٨٥ و ج ٤، ص ٣٤٣.

الباب الثالث لأن حاصل ما ياتى هناك ان الحذف من قبيل الرفع و الترك من قبيل الدفع و التفسير بعدم الاتيان يناسب الثاني لا الاول.

(و الحذف) اذا كان المسند اليه مبتدأ لا فاعلا و ياتى وجة ذلك عن قريب (يفتقر الى امرين احدهما قابلية المقام و هو) الضمير راجع الى القابلية لان الضمير الراجع الى المصدر يستوى فيه المذكر و المؤنث فلا حاجة الى ما ارتكبه الفاضل المحشى من تاويل القابلية باحد الامرين (ان يكون السامع عارفا به) اي بالمبتدأ (لوجود القرائن) الخاصه اللفظية او المعنوية او غيرهما (و الثاني) الامر (الداعي الموجب لرجحان الحذف) الذى هو خلاف الاصل في الالفاظ (على الذكر) الذى هو الاصل كما ياتي ذلك عن قريب.

و اعلم انه اعترض على تعليل تقديم الحذف علي سائر الاحوال بتاخر وجود الحادث بانه يفيد تقدمه على الذكر خاصة دون سائر الاحوال لأن الحذف مقابل له دون بقية الاحوال كالتعريف و التنكير و نحوهما اذ ليس الحذف مقابلاً لهذه الاحوال حتى يقال عدم الحادث سابق على وجوده.

و أجيب بان بقية الأحوال متفرعة على الذكر لأنها تفصيل له و المقدم على الاصل مقدم على الفرع ايضاً.

(و لما كان) الامر (الاول معلوما مقررا في علم النحو ايضاً) كما قال في الالفية:[١]

و في جواب كيف زيد قل دنف   فزيد استغنى عنه اذ عرف

(دون) الامر (الثانى قصد) الخطيب (الى تفصيل) الامر (الثاني) مع اشارة ما) اي اجمالية (ضمنية الى (الاول فقال فللاحتراز عن العبث اذ القرينة دالة عليه) اي على

---

١. شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٢٤٤.

المسند اليه (فذكره عبث لكن لا بناء على الحقيقة و في نفس الامر بل بناء على الظاهر و الا) لى و ان لم يكن بناء على الظاهر (فهو) اي المسند اليه (الركن الاعظم من الكلام) فينبغي كمال الالتفات اليه و التصريح به و ان كانت القرينة عليه موجودة لما في الفعول على القرينة كما يأتى عنقريب من الضعف لا سيما فيما هو الركن الاعظم الاهم.

(قيل معناه) اي معنى قول الخطيب بناء على الظاهر (انه) اي ذكر المسند اليه (عبث نظرا الى ظاهر القرينة) الاضافة هنا بيانيه اي الظاهر الذي هو القرينة (و اما في الحقيقة فيجوز ان يتعلق به) اي بذكر المسند اليه (غرض) من الاغراض التى تأتي عن قريب لذكره (مثل التبرك و الاستلذاذ و التنبيه على غباوة السامع و نحو ذلك) من الاغراض الاخر الاتية و الفرق بين المعنيين المذكورين لقوله بناء علي الظاهر ان نفي العبث على المعنى الاول بناء على كون المسند اليه الركن الاعظم و المقصود الاهم و على المعنى الثانى بناء على جواز تعلق الغرض بذكره.

(او تخييل) عطف الاحتراز اي الحذف لتخييل المتكلم السامع اي لا يقاع المتكلم في خيال السامع اي في ظنه اي في وهمه اي في ذهنه (العدول) اي عدول المتكلم (الىٰ اقوى الدليلين) و قوله (من العقل و اللفظ) بيان للدليلين لا لاقواهما لان الاقوى كما يصرح بعيد هذا هو العقل فقط (يعني ان الاعتماد عند الذكر على دلالة اللفظ) وحده لكن هذا (من حيث الظاهر) و الا ففي الحقيقة الاعتماد على العقل و اللفظ معا (و) الاعتماد (عند الحذف على دلالة العقل) وحده لكن هذا ايضاً من حيث الظاهر و الا ففى الحقيقه الاعتماد على اللفظ و العقل معا (و هو) اي العقل (اقوى لاستقلاله بالدلالة) فانه يمكن ان يدل بدون اللفظ كما في المعقولات المحضة كاستحالة اجتماع الوجود و العدم و كما في دلالة الاثر على المؤثر.

(بخلاف اللفظ) لعدم استقلاله بالدلالة (فانه يفتقر) في الدلالة (الى العقل) بان يعلم بالعقل ان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني (فاذا احذفت) المسند اليه (فقد خيلت) انت ايها المتكلم اي اوقعت في خيال السامع اي في ظنه اي في وهمه أي في ذهنه (انك عدلت من الدليل الاضعف) يعنى اللفظ (الى) (الاقوى) يعني العقل (و انما قال التخييل) لان الدال على ان العدول الى اقوى الدليلين اي العقل امر وهمي خيالي (لان الدال عند الحذف ايضاً هو اللفظ المدلول عليه بالقرائن و الاعتماد في دلالة اللفظ بالاخرة الى العقل فلا عند الذكر يكون الاعتماد بالكلية على اللفظ و لا عند الحذف) الاعتماد بالكلية (علي العقل كقوله) (قال لي كيف انت قلت عليل سهر دائم و حزن طويل) الشاهد في حذف المسند اليه من عليل فانه (لم يقل انا عليل للاحتراز) عن العبث (و التخييل المذكورين) معا و يمكن ان يكون لواحد منهما و المقصود عند الشاعر و يعلم ذلك بألقرينة.

(او اختبار) اي امتحان (تنبه السامع عند القرينة هل يتنبه) بها على المحذوف) ام لا او اختبار مقدار تنبهه) و مبلغ ذكائه (هل يتنبه بالقرآئن الخفية) على المحذوف ا (ام لا) مثل لذلك بعضهم بما اذا حضر عندك شخصان احدهما اقدم صحبة من الاخر فتقول لمخاطبك و اللّه حقيق بالاحسان تريد ان اقدمهما صحبة و هو زيد مثلاً حقيق بالاحسان فتحدف ذلك المسند اليه اختبار المبلغ ذكائه هل يتنبه لهذا المحذوف بهذه القرنية التي معها خفاء و هي ان اهل الاحسان و الصداقة القديمة دون حادثها او لا ينتبه له.

(او ايهام) اي ايقاع المتكلم في وهم السامع اي في ذهنه (صونه) اي حفظه (اي المسند اليه عن لسانك) كقولنا سيظهر و يملأ اللّه به الارض قسطا و عدلا نريد به

المهدي الموعود عجل اللّه فرجه فحذفناه (تعظيما له و افخاما) كما هو مقتضى بعض الروايات (او عكسه اي ايهام صون لسانك عنه) اي عن المسند اليه تحقيرا له و اهانة) يعلم مثاله من عكسه كما قال الشاعر مشيراً اليه:[١]

و لقد علمت بانهم نجس　　　و اذا ذكرتهم غسلت فمي

(او تاتي الانكار و تيسره لدى الحاجة) الى الانكار لانه قد تدعو الحاجة الى التكلم بشيء ثم تدعو الحاجة لانكاره (نحو فاسق فاجر اي زيد) فالحذف (ليتيسر لك) الانكار اذ لو قلت زيد فاسق فاجر لم تستطع عند الحاجة الانكار و اما اذا احذفت فيمكن لك (ان تقول ما اردته بل اردت غيره) فتنجى من الغائلة.

فان قلت فهذا حينئذ مدعاة الى الكذب و هو محرم شرعا و قبيح عقلاً قلت نحن نتكلم على اسباب الحذف التي لاحظها البلغاء و اعتبروها في الكلام بحسب مقتضى المقام سواء كان ذلك جائزا شرعا فيحسن عقلاً و ذلك كما اذا كان فيه مصلحة مهمة و ذلك ظاهر (او تعينه) اي حذف المسند اليه لتعينه بحيث بعلم ان المسند منحصر فيه فلا حاجة الى ذكره كقولنا عالم الغيب و الشهادة اي اللّه (او ادعانه اي) ادعاء (التعين) نحو وهاب الالوف اي السلطان فحذف المسند اليه لادعاء تعينه و انه لا يتصف بذلك غيره من رعيته و انما كان تعينه بذلك ادعانيا لانه يمكن ان يكون غيره من اهل مملكته كذلك.

(او نحو ذلك كضيق المقام عن اطالة الكلام بسبب ضجرة) اي غم و غلق و ضيق صدر (و سأمة» قال في المجمع السأمة الملالة و زنا و معني حاصل معني ضجرة و سأمه بالفارسية (دل‌كرفته‌كى) كما يقول شاعرهم:

---

١. عروس الافراح في شرح تلخيص المفتاح، ج ١، ص ١٥٩.

دلـم كرفته بحدى كه ميل باغ ندارد   بحد انكه بجيند كلي دماغ ندارد

فالانسان اذا اغتم او حصل له ضجرة و سنامة بسبب من الاسباب يختـار اختـصار الكلام بل يترك بعض امور العضام كما قال في القـوانين ان الامـام موسـى بـن جعفـر عليهما السّلام كان يترك النوافل اذا اهتم و اغتم كما ورد في الروايات و افتى بمضمونه في الذكرى انتهى.

(او فوات فرصة) عطف على ضـجرة و سـنامه و الكـلام علـى حـذف مـضاف اي خوف فوات فرصة لان المقتضى للحذف خـوف الفـوات لانفـس الفـوات و الفرصـة النوبة و الوقت كما في المصباح و من هنا قال بعضهم انها قطعه مـن الزمـان يحـصل فيها المقصود فالمتكلم الفصيح يحذف المسند اليه لئلا يفوت المقصود بسبب اطالة الكلام بذكره و الامثلة لذلك كثيـرة (او محافظـة علـى سـجع) و هـو تقـارب فواصـل الكلام و تشابهها اذا لـم يكن الكلام موزونا اي اذا كان نثرا كقولهم (من طابت سـريرته حمدت سيرته) ببناء حمدت للمفعول فلم يقل حمد الناس سيرته لـضيق المقـام عـن اطالة الكلام بسبب المحافظة على السجع اذ لو ذكر المسند اليه اعنى النـاس لكانـت السريرة مرفوعة و السيرة منصوبة فيفترق الفاصلتان فـي الكلامـين و ذلـك مرجـوح و مرغوب عنه عند البلغاء.

(او) محافظة على (وزن) شعر (او قافية) له و يصح ان يمثل للوزن بقوله قلت عليل اذ لو ذكر المسند اليه و يقال انا عليل لم يستقم الوزن و اما القافيه فكقوله:[1]

و ما المرء الا كالشهاب وضـوئه   يجوز رمادا بعد اذ هو ساطع

و ما المال و الاهلـون الا ودائـع   و لا بد يوما ان تـرد الودائـع

---

١. شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد شرح تسهيل الفوائد، ج ٣، ص ١١٠٤.

فلو ذكر المسند اليه و قيل ان يرد الناس لاختلت القافية لصيرورتها مرفوعة في الاول و منصوبة في الثاني فحذف المسند اليه لاجل المحافظه على القافية و فيه ايضاً محافظة على الوزن فتدبر.

و قوله (و ما اشبه ذلك) عطف على ضجرة و سامة اي كضيق المقام عن اطالة الكلام بسبب ما اشبه الضجرة و السأمة (كقول الصياد) مخاطبا المطيور الجوارح عند ابصاره للغزال (غزال) اي هذا غرال (فان المقام لا يسع ان يقال هذا غزال فاصطادوه) هكذا بينه بعضهم و قال فحذف هذا لانك اذ رغبته في التسارع اليه توهمه ان في ذكره طولا كثيرا يوجب فوته و فراده بحسب زعمه فجعله مثالا لفوات الفرصة و فيه ما فيه و فال بعض اخر كقول الصياد عند عروض ابصار الغزال غزال غزال اي هذا غزال فاصطادوه فحذف هذا لان ذكره بحسب رغبته في التسارع اليه و توهمه ان فيه طولا كثيرا يفيته بزعمه و فيه ايضاً مالا يخفى لانه لم يعين المخاطب بالكلام و في بعض النسخ كقولك للصياد و ذلك ظاهر و لكن الاحسن على النتيجة المتقدمة ان يفسر المثال كقول الصياد لمصاحبيه الصيادين الاخر هذا غزال فاصطادوه فحذف هذا لفوات الفرصة و عليه فالاولى اتصاله بقوله لفوات الفرصة فتامل.

(و كالاخفاء من غير السامع من الحاضرين) الاولى ان يقول من غير المخاطب و ذلك لان الحاضرين ان كانوا سامعين كان الاخفاء من غيرهم ممن لم يسمع فلا يصح قوله من الحاضرين و ان كانوا غير سامعين فلا حاجة للاخفاء عنهم بل لا يمكن فتأمل (مثل جاء) في هذا المثال ما لا يخفى اذ لو كان المراد منه حذف الفاعل لكان مخالفا لما نقل عنهم السيوطي في باب الفاعل من انهم قالوا لا يحذف الفاعل اصلا و ان كان المراد منه حذف المبتدء فلا بد فيه من التصريح بذلك اي من التصريح بان المسند اليه المحذوف هو المبتدء لئلا يتوهم ان المراد الفاعل و هو مذكور فتامل (و كاتباع

الاستعمال الوارد على تركه) اي ترك المسند اليه و ذلك لكون الكلام مثلاً و الامثال لا تتغير كما بينا ذلك في باب افعال المدح و الذم من المكررات (مثل رمية من غير رام) اي هذه رمية مصيبة من غير رام مصيب بل الذي رام مخطيء نظيره بالفارسية:

گه بود کز حکیم روشن راي   برنيا يد درست تـدبيري

گاه باشـد کـه کـودك نـادان   بغلط بر هدف زند تيري

فحذف المسند اليه و لم يقل هذه رمية اتباعا للاستعمال الوارد على تركه لان هـذا الكلام مثل يضرب لمن صدر منه فعل حسن.

و ليس اهلا لصدوره منه و الامثال كما قلنا لا تغير و اول من قال هذا الكلام رجـل من مضر حين نذر ان يذبح بقرة وحش على جبل بمنى و كان من ارمى النـاس فـصار كلما يرمي بقرة لا يصيبها رميه و لم يمكنه ذلك اياما حتى كاد ان يقتل نفسه ثم ان ابنه خرج معه في بعض الايام للصيد فرمى الاب بقرتين فأخطئهمـا فلمـا عرضـت الثالثـة رماها الابن فاصابها و كان اذ ذاك لا يحسن الرمي فقال ابوه رميـة مـن غيـر رام فـصار مثلاً (و) كقوله:[1]

ان بني زملوني بدم   شنشنة اعرفها من اخزم

البيت لابي اخزم الطائي الشنشة الخلق و الطبيعة و ابـو اخـزم جـد حـاتم الطـائي اوجد جده له ابن يقال له اخزم مات و ترك بنين فوثبوا يوما علـى جـدهم ابـي اخـزم و ادموه فقال هذا البيت و المقصود ان اخزم ايضاً كان عاقا و الشاهد في شنشنة حيث لم يقل هذه شنشنة.

---

۱. الاطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ج ۱، ص ۲۸۷؛ اصول النحو عند السيوطي بين النظرية و التطبيـق، ص ۹۹.

(او) كاتباع الاستعمال الوارد (على ترك نظائره كما في) قطع الصفة بل مطلق التوابع عن التابعية الاعطف النسق ثم (الرفع) اي رفع التابع المقطوع (على المدح او الذم او الترحم) و على جعله خبرا لمبتدأ محذوف وجوبا (فانهم لا يكادون يذكرون فيه) اي في التابع المقطوع (المبتدأ) كما قال السبوطي في باب المبتدأ و الخبر.

(نحو الْحَمْدُ لِلَّهِ اهل الحمد بالرفع) اي برفع الاهل اي هو اهل الحمد:

و نحو اعوذ بالله من الشيطان الرجيم برفع الرجيم اي هو الرجيم.

و نحو اللهم ارحم عبدك المسكين برفع المسكين اي هو المسكين.

و نحن قد ذكرنا المسئلة في باب النعت من المكررات مستوفاة.[١]

(و منه) اي من هذا الباب اي باب ورود الاستعمال على ترك نظائره (قولهم بعد ان يذكروا رجلا) فيذكرون امورا و اشياء راجعة اليه (فتى من شانه كذا و كذا) اي هو اي الرجل المذكور فتى من شانه كذا و كذا (و) قولهم (بعد ان يذكروا) احد (الديار و المنازل) فيذكرون امورا و اشياء راجعة اليها (ربع كذا و كذا) اي هو اي المذكور من المنازل و الديار ربع اي منزل ربيعي كذا كذا و كذا (و هذه طريقة مستمرة عندهم) و ياتي نظير هذا البحث في اوائل باب الفعل و الوصل مع توضيح منا انشاء اللّه تعالى و ساعدنا التوفيق لشرح ذلك.

(و) اعلم انه (قد يكون المسند اليه المحذوف هو الفاعل و حينئذ يجب اسناد الفعل الى المفعول) ليكون نائبا عن الفاعل (و لا يفتقر هذا) الحذف (الى الامر الاول اعني (القرينة) الخاصة (الدالة على تعيين) الفاعل (المحذوف بل) يفتقر (الى) الامر الثاني و هو (مجرد الغرض الداعي الى الحذف) اي حذف الفاعل (مثل قتل

---

١ . المكررات، ج ٣، ص ١١٤.

الخارجي) و انما لم يفتقر الحذف حينئذ الى تلك القرينة (لعدم الاعتناء بشان) الفاعل المحذوف اعنى (قاتله و انما المقصود ان يقتل) الخارجي (ليؤمن) المسلمون (من شره) و قد ذكرنا لحذف الفاعل صورا اخرى في المكررات عند قول السيوطي قالوا لا يحذف الفاعل اصلا فراجع ان شئت.

(و قد يكون حذف الشيء) سواء كان مسنداً اليه او غيره (اشعارا بانه (اي الشيء المحذوف (بلغ من الفخامة) و العظمة (مبلغا لا يمكن ذكره) و ذلك كما (قال اللّه تعالى ﴿إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[1] اى) يهدى الناس الى (الملة التي او الحالة او الطريقة) الشاهد في حذف واحد من هذه الثلاث لا الناس فتنبه (ففي الحذف فخامة) و عظمة (لا توجد) تلك الفخامة و العظمة (في الذكر) و ذلك ظاهر لمن له ذوق سليم و فهم مستقيم.

قال في الكشاف للتي هي اقوم الحالات و اسدها او للملة او الطريقة و اينما قدرت لم تجد مع الاثبات ذوق البلاغة الذي تجده مع الحذف لما في ايهام الموصوف بحذفه من فخامة تفقد مع ايضاحه انتهي.[2]

و اعترض في المقام بان الموصول لكونه اسما لا صفة لا يقتضي ذكر موصوف قبله فلا حذف هناك و الاشعار انما هو من ايهام الموصول دون الحذف و قد يجاب بان الحذف على قسمين احدهما حذف ما لا بد منه في تصحيح اللفظ كحذف المبتدأ و الاخر ما منه بد في تصحيحه كحذف الفاعل فيما بنى للمفعول مثلاً و قوله يهدى للتى هي اقوم من قبيل الثانى و نظيره مع بيان النكتة كثير في الموارد.

---

١. الاسراء/ ٩.

٢. الكشاف، ص ٢٢.

(او) اشعارا بانه اي الشيء المحذوف (بلغ من الفظاعة) و شدة الشناعة و القبح (الى حيث لا يقتدر المتكلم على اجرانه على اللسان او) لا يقتدر (السامع على استماعه و لهذا اذا قلت كيف فلان) حالكونك (سائلا عن) الشخص المعهود (الواقع في بلية) محسوسة او غير محسوسة (يقال) في جوابك (لا تسئل عنه) اي عن الشخص المسئول عنه المعهود و النهى عن السؤال (اما لانه) اي المتكلم المجيب (تجزع ان تجرى على لسانه ما) اي البلية التي (هو) اي الشخص المعهود (فيه) اي تلك البلية و التذكير فيه و فيما ياتي باعتبار لفظ ما (لفظاعته) اي البلية (و اضجاره) اي البلية (المتكلم) المجيب (و اما لانك) ايها السائل (لا تقدر على استماعه) اي استماع تلك البلية (لا يحاشه) اي لا يحاش تلك البلية (السامع) السائل (و اضجاره) اي اضجار تلك البلية السامع و هذا هو المراد بقولهم بالفا الفارسية (نه مرا طاقت كفتن و نه تو را ياراى شنيدن).

فى ذكر المسند اليه

(و اما ذكره) اي المسند اليه (فلكونه اي الذكر) هو (الاصل) في مطلق الالفاظ (و لا مقتضى للعدول عنه) اي عن الذكر فان قلت سياتى عنقريب التصريح بان هذه الامور المذكوره الموجبة لذكر المسند اليه انما تكون مع قيام القرنية فالاحتراز عن العبث في الظاهر كما تقدم انفاً مقتض للعدول عن هذا الاصل.

قلت المقتضى للعدول عن الاصل انما هو قصد الاحتراز و فعليته لا مجرد امكان ذلك القصد و جوازه و لا يخفى انه غير لازم (او للاحتياط لضعف التعويل على القرنية) لان دلالة اللفظ اقوى من دلالة القرنية و ذلك لخفائها و دقتها غالبا او لعدم الوثوق بنباهة السامع و تنبهه او لاشتباه فيها.

فان قلت ان هذا يقتضى ان يكون اللفظ اقوى من القرنية العقلية فيخالف ما سبق من ان العقل اقوى الدليلين.

قلت ان ذلك بالنسبة الى بعض السامعين و هذا بالنسبة الى بعض اخر او ان ذلك بالنسبة الى بعض القرائن و هذا بالنسبة الى بعض اخر و الى ذلك اشرنا بقولنا غالبا.

و قد يجاب بان ما سبق بحسب التخييل او بالنظر الى ذات اللفظ و هذا بحسب الحقيقة و بالنظر الى القرنية و اللفظ معا.

(او التنبيه على غباوة السامع) اي تنبيه الحاضرين السامعين علي غباوة السامع المقصود بالاسماع و بعبارة اخرى يذكر المسند اليه مع العلم بان السامع يفهمه و ان لم يذكر لوجود القرنية عليه و ذلك لاجل تنبيه الحاضرين على غباوة السامع حتى يعرفوه و يطلعوا على حاله او لاجل اهانته و تحقيره فيقال في جواب كيف زيد:

زيد دنف بذكر المسند اليه تنبيها على ان السامع غبى لا ينبغى ان يكون الخطاب معه الا بذكر المسند اليه و ان كان في السؤال قرنية دالة عليه يفهمه السامع منها لكونه غير غافل عنها.

(او زيادة الايضاح) اي ايضاح المسند اليه و انكشافه لفهم السامع (و التقرير) اي تقرير المسند اليه و تثبية في نفس السامع (و منه) اي من ذكر المسند اليه لزيادة الايضاح و التقرير.

قوله تعالى: ﴿أُولئِكَ عَلى هُدىً مِنْ رَبِّهِمْ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[1] الشاهد في اسم الاشارة الثانية كما اشار اليه بقوله (بتكرير اسم الاشارة) حيث لم يجعل هم المفلحون خبرا بعد خبر عن اسم الاشارة الاولى (تنبيها على انهم) اي المتقين (كما

---

١. البقره/ ٥.

بت لهم الاثره) اي العلامة او المكرمة و الفضيلة (ب في دار الدنيا (فهى) اي الا نرة (ثابتة لهم) اي للمتقين (بالفلاح) فى دار الاخرة و المعنى الاول للاثرة اولى بقرينة قوله (فجعل كل) واحدة (من الاثرتين في تميزهم) اي المتقين (بها اي بكل واحدة من الاثرتين (عن غيرهم بالمثابة) اي بالمكانة و المنزلة (التى لو انفردت) كل واحد من الاثرتين (كفت) اي كافية حالكونها (مميزة) للمتقين عن غيرهم (على حيالها) اي على انفرادها و الحاصل ان تكرير اسم الاشاره اعنى اولئك افاد ثبوت الاثرة لهم اي المتقين بكل واحد من الهدى و الفلاح مميزا لهم عن غيرهم اي الفاسقين الكافرين و لو لم يكرر اسم الاشارة و جعل هم المفلحون خبرا ثانيا لاسم الاشارة الاولى لاحتمل امتيازهم بمجموع الاثرتين و بكل واحدة منهما فيحصل الاجمال فيفوت المقصود اعنى الايضاح الحاصل بالتكرير و سيأتى الكلام في الاية ايضاً في بحث تعريف المسند اليه باسم الاشارة انشاء اللّه تعالى.

(او اظهار تعظيمه) اي المسند اليه (او) اظهار (اهانته او) اظهار التبرك بذكره او) اظهار (استلذاذه) اي استلذاذ المتكلم بذكر المسند اليه.

و ليعلم ان ما ذكر في هذه الصور الاربع انما هو فيما اذا كان لفظ المسند اليه مفيدا لذلك فالاول كقولك العالم في الدار و الثانى كقولك الجاهل فيها و الثالث كقولنا اللّه ثقتى و رجائي في اتمام الكتاب و الرابع كما اذا قيل مثلاً ابنة فلان بالباب فنقول نعم بنت فلان بالباب و من هنا قيل.[1]

اعد ذكر نعمان فان ذكره　　هو المسك ما كررته يتضوع

فلو لا قصد هذه الامور لكانت القرنية كافية في الدلالة على المسند اليه كما هو

---

[1] . شرح ملا جامي على متن الكافية في النحو، ج ١، ص ٩٠؛ كتاب الافعال، ج ٢، ص ٢٢٠.

المفروض في المقام فذكره لافادة ما هو المقصود اعني هذه الامور.

(او بسط الكلام) و الاطناب فيه بذكر المسند اليه و لو كانت القرنية الخاصة الدالة عليه موجودة في المقام و ذلك حيث الاصغاء مطلوب اي في مقام يكون اصغاء السامع) اي اسماعه (مطلوبا للمتكلم لعظمته) اي السامع (و شرفه نحو) وَ ما تِلْكَ بِيَمِينِكَ يا مُوسى (قالَ ﴿هِيَ عَصايَ) أَتَوَكَّؤُا عَلَيْها وَ أَهُشُّ بِها عَلى غَنَمِي وَ لِيَ فِيها مَآرِبُ أُخْرى﴾.[1]

و الشاهد في هي عصاي اذ كان يكفى في الجواب لو لا قصد بسط الكلام مع اللّه جل جلاله ان يقول عصا لان السؤال عن الجنس فزاد بنى اللّه موسى على نبينا و اله افضل الصلوة و السّلام المبتدء و الاضافة و الاوصاف للبسط المذكور.

(و لهذا يطال الكلام مع الاحباء و يجوز ان تكون حيث) في المتن (مستعارا للزمان) و ان كان معناه الحقيقي كما اشير اليه المكان قال في المصباح حيث ظرف مكان، يضاف الى الجملة و هي مبنية على الضم و بنو تميم ينصبون اذا كانت في موضع نصب انتهى.[2]

(و قد يكون بسط الكلام في مقام الافتخار و الابتهاج) اي اظهار الفرح و السرور (و غير ذلك من الاعتبارات المناسبة) للحال و المقام (كما يقال من نبيك فنقول) مفتخرا او مبتهجا (نبينا حبيب اللّه ابو القاسم محمد بن عبد اللّه صلى الله عليه وآله الى غير ذلك من الاوصاف) التى له صلى الله عليه وآله كخاتم النبيين و سيد المرسلين اشرف خلق اللّه العربى

---

١. طه/ ١٧ - ١٨.

٢. المصباح المنير، ص ١٥٨.

المدني.[١]

بلــغ العلــى بكمالــه　　كشف الدجى بجماله
حسنت جميع خصاله　　صــلوا عليــه و آلــه

(و قد يذكر المسند اليه للتهويل) اي التخويف و ذلك اذا كان اسم المسند اليه مفيدا للتهويل كقولهم امير المؤمنين يامرك بكذا تهويلا للمخاطب بذكر الامير باسم الامارة للمؤمنين ليمتثل امره.

(او) يذكر المسند اليه لاظهار (التعجب) نحو الصبى يقاوم الاسد اذ لا شك ان منشاء التعجب مقاومته للاسد لكن في ذكره اظهار التعجب من ذلك.

(او الاشهاد في قضية) كان يقال لمن هو حاضر في مجلس البيع زيد باع داره بالف دينار لعمرو فيذكر المسند اليه اعنى زيدا لاجل ان يكون متعينا فلا يقع التباس و لا يجد الشاهد سبيلا للانكار اذا اريد منه الشهادة.

(او التسجيل على السامع) اي كناية الحكم عليه بين يدى الحاكم فيقول الكاتب زيد باع داره بالف ثم يكتبه في ديوان الحكم (حتى لا يكون له) اي للسامع (سبيل الى الانكار) و قد مثل بعضهم لذلك بما اذا قال الحاكم لشاهد واقعة هل اقر هذا على نفسه بكذا فيقول الشاهد نعم زيد هذا اقر على نفسه بكذا فيذكر المسند اليه لئلا يجد المشهود عليه سبيلاً الى الانكار بان يقول للحاكم عند التسجيل انما فهم الشاهد انك اشرت الى غيري فاجاب و لذلك لم انكر و لم اطلب الاعذار فيه (هذا الذي ذكر من قوله فلكونه الاصل الى قول الشارح حتى لا يكون له سبيل الى الانكار (كله مع قيام القرنية) على المحذوف اذ لو فقدت في شيء من الصور المذكورة لكان ذكر المسند

---

١. المصباح الكفعمي، ص ٧٢٩.

اليه واجبا لانتفاء شرط الحذف اذ قد تقدم ان الحذف يقتفر الى امرين احدهما وجود القرائن فلا وجه لجعل هذه الامور مقتضيا للذكر بل المقتضى حينئذ هو عدمها كما يصرح بعيد هذا (و مما جعله المفتاح مقتضيا للذكر ان يكون الخبر عام بالنسبة الى كل مسند اليه) اي ان يكون الخبر صالحا لان ينسب الى كل واحد من الاشخاص المتعددة (و المراد تخصيصه) اي الخبر (بمعين) اي بشخص معين (نحو زيد قام و عمرو ذهب و خالد في الدار) فان الاخبار في هذه الامثلة صالحة لان ينسب الى كل من يمكن صدورها عنه و لكن المراد تخصيص كل واحد منها بشخص معين و هو زيد في الاول و عمرو في الثانى و خالد في الثالث فوجب ذكر المسند اليه في كل واحد من هذه الامثلة الثلاث ليتعين المراد.

(و اعترض المصنف عليه) اي على السكاكي (بانه ان قامت قرينة) خاصة (تدل عليه) اي على الشخص المعين الذى هو المراد (ان حذف) ذلك الشخص المراد (فعموم الخبر واردة تخصيصه بمعين وحدهما لا يقتضيان ذكره) اي المسند اليه اي الشخص المراد بل لا يحتاج الى ذكره لوجود القرنية الخاصة الدالة عليه كما هو المفروض.

(بل لا بد) في الحذف حينئذ من (ان ينضم اليهما) اي كون الخبر عام النسبة و ارادة تخصيصه بمعين (امر ثالث كالتبرك و الاستلذاذ و نحو ذلك) من الامور المذكورة انفاً (ليترجح) بهذه الضميمة (الذكر علي الحذف) هذا كله فيما اذا قامت القرنية (و ان لم تقم قرنية دالة على المسند اليه اي على الشخص المعين المراد تخصيص الخبر به (كان ذكره) اي المسند اليه حينئذ (واجبا لانتفاء شرط الحذف) ايعنى القرنية (لا لاقتضاء عموم النسبة) و ارادة التخصيص (و جوابه) اي جواب

اعتراض المصنف انا نختار الثانى اي عدم قيام القرنية بدعوى ان (عموم النسبة و ارادة التخصيص) بمعين (تفصيل) و بيان (لانتفاء القرنية و تحقيق له) بمعنى انه اذا اجتمع الامران اي عموم النسبة و ارادة التخصيص يكشف هذا الاجتماع عن انه لا قرنية هنا فيكون ذكره واجبا فكلام المفتاح حق لا غبار عليه (لانه) اي الخبر (اذا لم يكن عام النسبة) الى كل احد (نحو ﴿خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[1] يفهم منه ان المراد هو اللّه جل جلاله) لوجود القرنية العقلية الدالة علي انه لا خالق الا اللّه فاطر السموات و الارض (و ان كان) الخبر (عام النسبة و لم يرد تخصيصه) بمعين (نحو خير من هذا الفاسق الفاجر يفهم منه) من هذا الكلام (ان المراد كل احد) خير من هذا الفاسق (و لا نعنى بالقرنية سوى ما يدل على المراد) و الدال على المراد موجود في الصورتين كما بينا و الا فمن اين عرفنا ان المراد في الصورة الاولى هو اللّه تعالى و في الثانية كل واحد.

(و قيل مراده) اي مراد المصنف من الاعتراض انه ان لم تقم قرنية (فيكون ذكره) اي المسند اليه (واجبا لا راجحاً) فعموم النسبة و ارادة التخصيص لا يكونان من اقسام المقتضى (و) ذلك لان (المقتضى) في اصطلاح هذا العلم (ما يكون مرجحا لا موجبا او) مراده انه اذا لم تقم قرينة (فيكون ذكره) اي ذكر المسند اليه (واجبا فلا يكون) الذكر (مقتضى الحال) فعلى كلا الاحتمالين لا تكون مسئلة عموم النسبة و ارادة التخصيص من مباحث هذا العلم لانه كما تقدم علم يعرف به احوال اللفظ العربى التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال.

(و الجواب) اي جواب كلا الاحتمالين (ان المقتضى) في اصطلاح هذا العلم (اعم من الموجب و المرجح) هذا جواب الاحتمال الاول (و) اما جواب الاحتمال

---

[1] . ذكر هذه الجملة اثناعشرة مرة في القرآن الكريم منها: (الانعام/ ۱۰۲؛ الرعد/ ۱٦؛ الحجر/ ۲۸).

الثانى فهو قوله (لا نسلم المنافاة بين وجوب الذكر و كونه مقتضي الحال فان كثيرا من مقضيات الاحوال) المذكوره في مباحث هذا العلم (بهذه المثابة) اي مما هو واجب كحذف المسند اليه في الرفع على المدح او الذم او الترحم فليكن الذكر فيما نحن فيه ايضاً كذلك.

(فائدة) اعلم انه ليس الغرض من بيان النكات في بابى الحذف و الذكر بل في باب من ابواب هذا الفن الاستيعاب و الحصر لان النكات المقتضية للاعتبارات المناسبة للمقام و الحال ليست سماعية بل المدار فيها الذوق السليم و الفهم المستقيم فكل نكته عدها الذوق و الفهم مقتضيا لاعتبار ما مناسب للحال و المقام يعمل بها و ان لم يذكرها اهل هذا الفن.

فى تعريف المسند اليه

(اما تعريفه اي جعل المسند اليه معرفة) اي ايراده في الكلام معرفة لا جعله معرفة لان ذلك وظيفة الواضع بخلاف ايراده معرفة فانه وظيفة البليغ المستعمل للفظ.

(و هو) اي المعرفة و التذكير باعتبار الخبر (ما وضع ليستعمل في شيء بعينه) هذا ماخوذ من كلام ابن الحاجب مع تصحيح من نجم الائمة فانه قال المعرفة ما وضع لشيء بعينه فقال الجامى اي بذاته المتعينه المعلومة للمتكلم و المخاطب المعهودة بينهما فالشى مقيدا بهذه المعلومية و المعهودية اذا وضع له اسم فهو المعرفة و اذا وضع له باعتبار ذاته مع قطع النظر عن هذه الحيثية فهو النكرة فقوله ما وضع لشى شامل للمعرفة و النكرة و قوله بعينه يخرج به النكرة.

و قال نجم الائمه معني قوله (اي ابن الحاجب) بعينه احتراز عن النكرات و لا يريد به ان الواضع قصد فى حال وضعه واحدا معينا اذ لو اراد ذلك لم يدخل في عده الا

الاعلام اذا الضمائر و المبهمات و ذو اللام و المضاف الى احدها يصلح لكل معين قصده المستعمل فالمعنى ما وضع ليستعمل في واحد بعينه سواء كان ذلك الواحد مقصود الواضع كما في الاعلام اولا كما فى غيرها و لو قال ما وضع لاستعماله في شيء بعينه لكان اصرح و انما جعل ذا اللام موضوعا كالرجل و الفرس و ان كان مركبا لما مر في حد الاسم ان المركبات ايضاً موضوعة بالتاويل الذي ذكرنا هناك او جعل اللام من حيث عدم استقلاله و كونه كجزء الكلمة كانه موضوع مع ما دخل عليه وضع الافراد و يدخل في هذا الحد العلم المنكر نحو رب معاد و زينب لقيتهما لانهما وضعا لشيء معين و يدخل المضمر في نحو ربه رجلا و نعم رجلا و بئس رجلا و الحق انه منكر.

و لا يعترض على هذا الحد بالضمير الراجع الى نكرة مختصة قبل بحكم من الاحكام نحو جائنى رجل فضربته لان هذا الضمير لهذا الرجل الجائى دون غيره من الرجال و كذا ذو اللام في نحو جائنى رجل فضربت الرجل و اما الضمير في نحو رب شاة و سخلتها فنكرة كما في ربه رجلا لانه لم يختص المنكر المعود اليه بحكم اولا انتهى و اما قوله (و حقيقة التعريف جعل الذات مشارا به الى خارج اشارة وضعية) فهو ماخوذ من كلام نجم الائمة مع تغيير ما.

فانه قال و الاصرح في رسم المعرفة ان يقال (ما اشير به الى خارج مختص اشارة وضعية.

فيدخل فيه جميع الضماير و ان عادت الى نكرات و المعرف باللام العهدية و ان كان المعهود نكرة اذا كان المعود اليه او المعهود مخصوصة قبل بحكم لانه اشير بهما الى خارج مخصوص و ان كان منكر او اما ان لم يختص المعود اليه بشيء قبل نحو ارجل قائم ابوه و اظبى كان امك ام حمار كما يجيىء البحث فيه في باب كان و نحو

ربه رجلا و نعم رجلا و بئس رجلا و يا لها قصة و رب رجلا و اخيه فالضمائر كلها نكرة اذ لم يسبق اختصاص الرجوع اليه بحكم و لو قلت رب رجل كريم و اخيه لم يجز و كذا كل شاة سوداء و سخلتها بدرهم لان الضمير يصير معرفة برجوعه الى نكرة مختصه بصفة و يدخل فيه الاعلام حال اشتراكها نحو محمّد و علي اذ يشار بكل واحد منهما الى مخصوص عند الوضع و يخرج منه النكرات المعينة للمخاطب نحو قولك جائني رجل تعرفه او رجل هو اخوك لان رجلا لم يوضع للاشارة الى مختص بل اختص في هذا الاستعمال بصفته و كذا يخرج نحو لقيت رجلا اذا علم المتكلم ذلك الملقي اذ ليس فيه اشارة لا استعمالا و لا وضعا فقولنا ما اشير به يشترك فيه جميع المعارف و يختص اسم الاشارة بكون الاشارة فيها حسية بالوضع كما مر في بابه و انما قلنا الى خارج لان كل اسم فهو موضوع للدلالة على ما سبق علم المخاطب بكون ذلك الاسم دالا عليه.

و من ثم لا يحسن ان يخاطب بلسان من الالسنة الامن سبق معرفته بذلك اللسان فعلى هذا كل لفظ فهو اشارة الى ما ثبت في ذهن المخاطب ان ذلك اللفظ موضوع له فلو لم نقل الى خارج لدخل في الحد جميع الاسماء معارفها و نكراتها انتهى و انما نقلنا كلامه لانه بطوله يفيدك في المباحث الاتيه ايضاً.

(و) انما (قدم في باب المسند اليه التعريف على التنكير لان الاصل في المسند اليه التعريف و في المسند بالعكس) اي الاصل فيه التنكير قيل و انما كان الاصل في المسند الية التعريف لانه محكوم عليه و الحكم على المجهول غير مفيد فلا بد من ان يكون معرفة و ايضاً العلم بحكم من احكام الشيء يستلزم جواز حكم العقل على ذلك الشيء بذلك الحكم و جواز حكم العقل عليه يستلزم العلم بذلك الشيء

لامتناع الحكم على ما لا يعلم بوجه من الوجوه هذا و لكن سياتي في بحث تنكير المسند المناقشة في ذلك فانتظر.

و اما كون الاصل في المسند التنكير فلانه محكوم به و الحكم بالمعلوم كالنار حادة لا يفيد فلا بد من ان يكون المقصود من الكلام اثبات شيء مجهول لشى معلوم معين هذا و لكن سياتي المناقشة في ذلك ايضاً في الموضع المذكور.

و قيل انما قدم التعريف لانه وجودي و التنكير عدمى و قيل لان المعرف اعم من المنكر فقدم عليه و المراد به ان المنكر يدل على الحقيقة بقيد القلة او الكثرة او غير ذلك كالتحقير و التعظيم و نحوهما مما سياتي في بحث تنكير المسند اليه و المعرف يدل علي الحقيقة لا بقيد او المراد ان المعرف عام اذا دخلته ال على ما سياتي في المعرف باللام او الاضافة بخلاف النكرة في الاثبات كما هو واضح فتأمل جيداً.

و كيفكان (فتعريفة) اي المسند اليه (لافادة) المتكلم (المخاطب اتم فائدة و ذلك لان الغرض كما مر) في اول الباب الاول (هي) اي الغرض و التانيث باعتبار الخبر و هو قوله (افادة) المتكلم (المخاطب) اما (الحكم او لازمه و هو) اي اللازم (ايضاً حكم لان المتكلم كما يحكم في الاول بوقوع النسبة بين الطرفين) اي المسند اليه و المسند (يحكم) في الثاني اي حين افادة لازم الحكم (بانه) اي المتكلم (عالم بوقوع النسبة) بين الطرفين نحو قد حفظت التوراة و قد مر بيانه مستوفي هناك (و لا شك ان احتمال تحقق الحكم) في كلتا الصورتين (متى كان ابعد) كما في قولك زيد حافظ للتوراة (كانت الفائدة في الاعلام به) اي بذلك الحكم الا بعد (اقوي) و اتم (و كلما ازداد المسند اليه و المسند تخصصا ازداد الحكم بعدا) من الذهن و كلما ازداد المسند اليه و المسند عموما ازداد الحكم قربا من الذهن حتى يصل بالقرب الى حد لا فائدة في الاخبار به كما في قولك النار حارة فالمدار و المناط في قوة الفائدة و

ضعفها هو العبد من الذهن و قربه منه (كما ترى في قولك شيء ما موجود) هذا مثال لما هو قريب من الذهن لعموم المسند اليه و المسند فيه و ذلك واضح (و قولك زيد حافظ للتوراة) هذا مثال لما هو بعيد من الذهن لتخصص المسند اليه لكونه شخصا معينا و كذلك المسند لكونه من افعال الخصوص (فائده) ازداد من الزيادة اصله ازتيد قلبث التاء دالا و الياء الفا كما اشار اليه ابن مالك في قوله[1]

طاتا افتعال رد اثر مطبق   في ادان و ازداد و ادكر دالا يفى

(فافادته اتم فائدة تقتضي اتم تخصيص و هو التعريف لانه كمال التخصيص و النكرة و ان امكن ان تخصص بالوصف بحيث لا يشاركه فيه) اي في ذلك الوصف (غيره كقولك اعبد الها خلق السماء و الارض) الشاهد في الها حيث تخصص بوصف لا يشاركه فيه غيره و ذلك الوصف كونه خالق السماء و الارض (و) كقولك (لقيت رجلا سلم عليك اليوم وحده قبل كل احد) الشاهد في رجلا حيث تخصص بوصف لا يشاركه فيه غيره و ذلك الوصف التسليم عليك بالقيود المذكورة و لا يذهب عليك ان المثالين ليسا من المسند اليه و ذلك واضح.

(لكنه) اي تخصيص النكرة بالوصف المذكور (لا يكون في قوة تخصيص المعرفة لانه وضعى بخلاف تخصيص النكرة) لانه عارضى حصل بالاستعمال و التقييد حينه.

فى تعريف المسند اليه بالإضمار

(ثم التعريف يكون على وجوه متفاوته) و تلك الوجوه عند الجمهور ستة كما قال الشاعر بالفارسية.

---

[1] . شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ٥٨١؛ حاشية الصبان على شرح الاشموني على الفية ابن مالك، ج ٤، ص ٤٣٦.

معارف شش بود مضمر اضافة　　علم ذو اللام موصول اشارة

و وجه الانحصار فيها ان التعيين في لفظ المعرفة اما ان يفيده نفس اللفظ و جوهرة و هو العلم كما قال ابن مالك.[1]

اسم يعين المسمى مطلقا　　علمه كجعفر و خرنقا

او يفيده حرف و هو ذو اللام او تفيده القرنية في الكلام و هو المضمر او تفيده الاشارة الحسية الى نفسه و هو اسم الاشارة او تفيده الاشارة العقلية الى نسبة معهودة معلومة المسامع و تلك النسبة ان كانت خبرية فهو الموصول و الا فهو المضاف الى احد الخمسة (يتعلق بها) اي بتلك الوجوه (اغراض مختلفه اشار اليها) اي الى الاغراض او الى الوجوة (بقوله لان المقام للتكلم او الخطاب او الغيبة) فاذا قيل مثلاً من اكرم زيدا و كنت انت المكرم له فنقول انا و لا تقول فلان و ان كان المكرم له المخاطب قلت انت و اذا كان المكرم له عمرا الغائب و كان قد تقدم له ذكر قلت هو فالحاصل انه اذا كان المقام للتكلم و الخطاب او الغيبه لا يشعر بذلك الا الضمير الموضوع لذلك و هذا لا ينافي كون الاسم الظاهر ايضاً مشعرا بذلك لانه ليس نصافي ذلك فقول الخليفة امير المؤمنين امر بكذا يحتمل المتكلم و يحتمل الاخبار عن غيره فليس نصافي ذلك بخلاف انا امرت بكذا فانه نص في ذلك.

و الحاصل ان المقام مقام التعبير عن المتكلم من حيث انه متكلم و عن المخاطب من حيث انه مخاطب و من الغائب من حيث أنه غائب فلا يرد ان مقام التكلم ثابت في قول الخليفة امير المؤمنين امر بكذا مع عدم الاضمار و ان الخطاب اعنى توجيه الكلام الى الحاضر لا يقتضى التعبير بضمير المخاطب كما تقول في حضرة جماعة

---

[1] . شرح ابن عقيل، ج ١، ص ١١٨؛ شرح ابن طولون على الفية ابن مالك، ج ١، ص ١١٦.

كلاما لا تخاطب به واحدا منها و ان الغيبة و هي كون الشيء غير متكلم و لا مخاطب لا تستدعى الاضمار لان الاسم الظاهر كما ياتى في بحث الالتفات في حكم الغائب (و قدم) المصنف (المضمر لكونه اعرف المعارف) ثم العلم ثم اسم الاشارة ثم الموصول و المعرف باللام و المضاف في رتبة المضاف اليه الا المضاف الى المضمر فهو في رتبة العلم هذا عند الجمهور:

المعارف عند الكوفيين

و قال الكوفيون ان الاعرف العلم ثم المضمر ثم اسم الاشارة و الموصول ثم ذو اللام و اما المضاف فحكمه حكم ما اضيف اليه و هنا اقوال اخر لا فائدة مهمة في ايرادها و سياتى في اول بحث تعريف المسند اليه كلام مناسب للمقام فانتظر.

و اعرف المضمرات المضمر المتكلم ثم المخاطب قال الرضى و انما كان المتكلم اعرف لانه ربما يدخل الالتباس في المخاطب بخلاف المتكلم.

(و اصل الخطاب ان يكون لمعين واحدا كان) نحو رايت و ترى (او كثيرا) نحو رايتما و رايتم و تريان و ترون و ذلك (لان وضع المعارف) كما تقدم انفاً (على ان تستعمل لمعين مع ان الخطاب) في اللغة (هو توجيه الكلام الى) سامع (حاضر فيكون معينا) و هو الاصل (و قد يترك) الاصل (اى الخطاب مع معين) ليتوجه الى غيره اي غير المعين ليعم الخطاب كل مخاطب) اي كل من يصلح ان يكون مخاطبا (على سبيل البدل نحو قوله تعالى ﴿وَ لَوْ تَرى إِذِ الْمُجْرِمُونَ ناكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾.[1]

---

١. السجده/ ١٢.

قال في الكشاف يجوز ان يكون لو ترى خطابا لرسولﷺ و فيه وجهان ان يراد به التمنى كانه قال و ليتك ترى كقولهﷺ للمغيرة لو نظرت اليها و التمنى لرسول اللّه كما كان الترجى لهﷺ في ﴿لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾[1] لانهﷺ تجرع منهم الغصص و من عداوتهم و اضرارهم فجعل اللّه له تمنى ان يراهم على تلك الصفة الفظيعة من الحياء و الخزى و الغم ليشمت بهم و ان تكون لو الامتناعية قد حذف جوابها و هو لرايت امرا فظيعا او لرايت اسوء حال ترى (ثم قال) و يجوز ان يخاطب به كل احد كما تقول فلان لئيم ان اكرمنه اهانك و ان احسنت اليه اساء اليك فلا تريد به مخاطبا بعينه فكانك قلت ان اكرم و ان احسن اليه.

و لو و اذ كلاهما للمضى و انما جاز ذلك لان المترقب من اللّه بمنزلة الموجود المقطوع به في تحققه انتهى[2] و الى حاصل وجهى الكشاف يشير بقوله (لا يريد بالخطاب مخاطبا معينا قصدا الى تفظيع حال المجرمين) اي تقبيح حالهم و شدتها.

قال في المصباح فظع الامر فظاعة جاوز الحد في القبح فهو فظيع و افظع افظاعا فهو مفظع مثله و افظع الرجل بالبناء للمفعول نزل به امر شديد انتهى.[3]

(تناهت حالهم الفظيعة في الظهور و بلغت النهاية في الانكشاف لاهل المحشر الى حيث يمتنع خفانها فلا يختص بها) اي بحالهم الفظيعة (رؤية راء دون راء و اذا كان كذلك فلا يختص به اي بهذا الخطاب) اي بقوله لو ترى (مخاطب دون مخاطب

---

١ . الانبياء/ ٣١.

٢ . تفسير الكشاف، ج ٣، ص ٣٨٦.

٣ . المصباح المنير، ص ٤٧٤.

بل كل من يتاتى منه الرؤية فله مدخل في هذا الخطاب (و) وجد (في بعض النسخ) مكان قوله فلا يختص به بتذكير الضمير (فلا يختص بها) بتانيث الضمير (اي برؤية حالهم مخاطب) فالضمير المؤنث راجع الى حالهم الفظيعة على تقدير مضاف و هو الرؤية اما قبل لفظة الحال او بعد الباء في بها (او بحالهم رؤبة مخاطب) فالضمير المؤنث ايضاً راجع الى حالهم الفظيعة لكن (على حذف مضاف) و هو الرؤية ايضاً لكن قبل لفظة مخاطب.

(قال في الايضاح و قد يترك) الاصل اي الخطاب مع معين ليتوجه (الى غير معين نحو قولك) (فلان لنيم ان اكرمته اهانك و ان احسنت اليه اساء اليك فلا تريد) بالخطاب الخ (مخاطبا بعينه اي مخاطبا معينا (بل تريد) الفعل المبنى للمفعول اي (ان اكرم او احسن اليه فتخرجه) اي قولك اكرمنه الخ (في صورة الخطاب) لفظا لا معنى و ذلك لانك لا تريد مخاطبا معينا (ليفيد العموم) اي ليشمل كل من يمكن منه الرؤية (و هو) اي اخراج الكلام في صورة الخطاب لفظا لا معنى ليفيد العموم (في القران كثير نحو وَ لَوْ تَرى الاية) حيث (اخرج) هذا الفعل اعنى ترى (في صورة الخطاب) لفظا فقط و انما يحمل على هذا اي صورة الخطاب لفظا فقط (لما اريد العموم) اي لارادة العموم (فقوله ليفيد العموم متعلق بقوله فلا تريد مخاطبا بعينه كما اشرنا نحن الى ذلك (لا بقوله فتخرجه في صورة الخطاب لفساد المعنى) حينئذ اذا الخطاب مشعر بالتعيين و الخصوص لا العموم فيلزم تعليل الشىء بما ينافيه فتأمل جيداً.

(و كذا قوله لما اريد العموم متعلق بما دل عليه الكلام اي يحمل على هذا اي عدم ارادة مخاطب معين لارادة العموم يشعر بذلك) اي بما قلنا في متعلق التعليلين (لفظ

المفتاح) حيث قال و انه في القران كثير لحمل قوله تعـالى ﴿وَ لَوْ تَرى إِذِ الْمُجْرِمُونَ ناكِسُوا رُؤُسِهِمْ﴾[۱] على العموم قصد الى تفظيع حال المجرمين.

فى تعريف المسند اليه بالعلمية

(و بالعلمية اي تعريف المسند اليه بايراده علما و هو) اي العلم اسما كان او لقبا او كنية (ما وضع لشيء مع جميع مشخصاته) التى تمنع من وقوع الشركة فيه.

و المراد بتلك المشخصات امارات الشخص و علاماته المميزه لـه مـن غيـره مـن الاعراض و الصفات كالكم و الكيف لانها امارات و علامات يعـرف بهـا الـشخص و يتميز عما عداه فتبدل المشخصات لا يوجب تبدل الشخص.

و اعترض بان التعريف لا يصدق فيما اذا اسمي الاب ولده الذي لم يره فانه حينئـذ لم يطلع على جميع مشخصاته و الذى يتعقله حين التسمية من اماراته و علاماته امور كلية لا تفيد تشخصه لان ضم كلى و هو ما تعقله من الامارات و الاوصاف الـى كلـى اخر و هو الذات لا يفيد تشخصه و تعينه.

و اجيب بانه لا يتعين في الوضـع لـشيء مـع مشخـصاته ملاحظـة المشخـصات بالوجه الجزئى بل يكفى ملاحظتها بوجه كلى ينحصر في ذلك الجزئـى و حاصـله ان معرفة المشخصات و لو اجمالا بوجه عام تكفى في وضع العلم و نظير ذلـك مـا قيـل في وجه كون لفظ اللّه علما.

و اعترض ايضاً بان هذا التعريف غير صادق على علم الجنس لانه موضوع للماهية و لا مشخصات لها اذ لا وجود لها في الخارج حتى يكون لها مشخصات و حينئذ فلا

---

۱ . السجده/ ۱۲.

يصدق عليه انه وضع لشيء مع جميع مشخصاته.

و اجيب عن ذلك بان التعريف لما علميته حقيقية و هو علم الشخص بخلاف علم الجنس فانه علميته حكمية حتى صرح النجاة بان علمية الجنس انما تعتبر عند الضرورة و لاحكام لفظية كما قال في الالفيه.[1]

و وضعوا لبعض الاجناس علم　　كعلم الاشخاص لفظا و هو عم

قيل و يمكن ان يجعل التعريف شاملا لعلم الجنس بان يراد بالمشخصات المشخصات الخارجية بالنسبة لعلم الشخص و الذهنية بالنسبة لعلم الجنس و هذا اولى و يظهر وجهه من المباحث الاتيه.

و اما اسماء الكتب فقيل انها وضعت للقدر المشترك بين النسخ او ما وجد منها فعليه ليست باعلام و قيل انها وضعت للنقوش الاولى و هي نسخة المصنف و يكون الاطلاق على غيرها من باب تعدد الوضع فعليه تدخل في الاعلام المشتركه.

تعريف العلم عند صاحب القوانين

و اما اسماء العلوم فلتكتف بما حققه بعض المتاخرين على قول صاحب القوانين ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم و هذا نصه الظاهر انه يريد بالعلمية هنا نحو ما في كلام النحاة من ان الرفع علم الفاعلية اي علامة الفاعلية بناء على ان كل اسم علامة لمسماه لا ما هو من قبيل علم الشخص و الالم يصح تحديد مسماه بظابط ان الجزئى الحقيقى لا يعرف و لا يعرف به و علم الشخص ما كان مسماه جزئيا و لا ما هو من قبيل علم الجنس كما يظهر وجهه بملاحظ نظائره من اسامى سائر العلوم التى يصح

---

[1] . شرح ابن عقيل، ج ١، ص ١٢٦.

اطلاق العلمية على جميعها حيث لا يعامل معها معاملة المعارف بل يعامل معها معاملة النكرات من صحة الاضافة و دخول لام التعريف و غير ذلك و يمكن الفرق بين ما عبر عن جنس تعريفه بالمعرفة فيكون من قبيل علم الجنس كالفقه و اصول الفقه و ما عبر عن جنس تعريفه بالنكرة فيكون من قبيل اسم الجنس كالنحو و المطبق.

و لكن ياباه صحة دخول لام التعريف على الجميع و لا ينتقض ذلك باصول الفقه حيث لا يصح اضافته و لا دخول لام التعريف عليه بالنسبة الى معناه العلمي لانه من جهة وجود المانع و هو الاضافة الموجودة فيه الحاصلة باعتبار المعنى اللغوى المنقول منه لا من جهة فقد المقتضى و هو قبول معناه التعريف بواسطة الاداة او الاضافة فليتدبر انتهى.[١]

فتحصل من جميع ما حققنا لك ان العلم وضع للشي و هو الذات بضميمة المشخصات فالمشخصات جزء من الموضوع له لا انها امر زائد على الموضوع له بحيث يكون الموضوع له الشيء و المشخصات حاصلة بطريق التبع.

فان قلت هذا يقتضي ان يكون استعمال العلم مجازا عند تبدل المشخصات لان صفات الطفولية مثلاً الحاصلة عند الوضع تزول عند الكبر و الشخيوخة كصغر الاعضاء و عدم النطق و عدم التميز فان كلها تزول عند الكبر و الشيخوخة مع ان استعمال العلم بعد زوالها حقيقة اجماعاً.

قلنا ان المراد المشخصات هي المشتركه بين جميع احواله التى يتحق بها جزئيته و تمنع من وقوع الشركة فيه كالوجود الخارجى و الحياة و اللون المخصوص و امثالها و لا شك انها صفات و مشخصات لازمة له في جميع الاحوال فهي المعتبرة في الوضع

١. القوانين المحكمة، ج ١، ص ٣٣، الطبعة الجديده.

دون غيرها مما يتبدل.

و الحاصل ان المراد بالمشخصات المعتبرة جزء للموضوع له الصفات و العوارض اللازمه للذات من حيث هي ذات و هي التى لا تقوم للذات و لا تحصل للذات الا بها و ليعلم ان الاعلام الغالبة التى تعينت لفرد معين بغلبة الاستعمال فيه كما قال.

و قد يصير علما بالغلبة مضاف او مصحوب ال كالعقبة داخلة في التعريف لان غلبة استعمال المستعملين بحيث اختص العلم الغالب بفرد معين بمنزلة الوضع من واضع معين فكان هؤلاء المستعملين وضعوا له ذلك قال في القوانين في القانون الثانى و في معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغنى من القرنية فيصير حقيقة انتهى.[1]

(و قدمها) اي العلمية (على بقية المعارف لانها اعرف منها) لانها يعين المسمي بنفس اللفظ بخلاف البقية لانها تعينه اما بقيد لفظى و هو الصلة وال و المضاف اليه او بقيد معنوى و هو الاشارة فتامل.

(لاحضاره اي المسند اليه) لا يذهب عليك ان في الكلام نوع استخدام لان الضمير في قوله لاحضاره لمعنى المسند اليه و مدلوله و المعرف بالعلمية لفظه اللهم الا ان يقال ان الكلام على حذف مضاف اي لاحضار مدلوله (بعينه اي بشخصه) اورد على ذلك بان الاحضار بعينه لا يتاتى في المثال الاتى اعنى قل هو اللّه احد فان المعنى الذي وضع له لفظ الجلالة لا يتاتى حضوّره في ذهن السامع بعينه لعدم العلم بذاته و الاحاطة بجميع صفاته.

و اجيب عن ذلك بان المراد بالاحضار بعينه ما يتناول احضاره بوجه جزئى

---

١. القوانين المحكمة، ج ١، ٨٠.

كاحضاره بذاته مشخصاته.

او بوجه كلي ينحصر فيه فالاول كزيد و الثانى كلفظ الجلالة فانه معناه يستحضر بوجه كلى منحصر فيه تعالى و تقدس ككونه واجب الوجود الخالق للعالم و كانه الى ذلك اشار بقوله (بحيث يكون متميزا عن جميع ما عداه) فالمدار في حضوره في الذهن بعينه على صيرورته متميزا عند السامع عن جميع ما عداء و لو بملاحظة خاصة مساوية له بحيث يمتنع اشتراكه بين كثيرين فعليه يمكن احضاره تعالى و تقدس بعينه في ذهن السامع و المراد بالاحضار في الذهن التفاته اليه جل جلاله و توجهه اليه و لا شك ان السامع اذا سمع لفظ الجلالة يتوجه ذهنه اليه جل جلاله.

(و احترز به اي بقوله بعينه (عن احضاره باسم جنسه نحو رجل عالم جائنى فانه لا يفهم منه الا رجل متصف بالعلم فيحتمل ان يكون هو زيدا او غيره و اعترض بان الاحضار بعينه قد يحصل باسم الجنس كما اذا لم يكن في البلد الا عالم واحد و اجيب بان المراد الاحضار من حيث الوضع و الاحضار في المثال في الفرض المذكور عارضى لانه بسبب الانحصار لا من حيث الوضع و ليعلم ان الشاهد في رجل و انما اتى بعالم لاجل صحة الابتداء بالنكرة فلا تغفل (في ذهن السامع ابتداء اي اول مرة و احترز به) اي بقوله ابتداء (عن احضاره ثانيا بالضمير الغائب) لان الاحضار به انما يكون بسبب تقدم المرجع لفظا او معنى او حكما فلا يكون الاحضار فيه اول مرة (نحو جاء زيد و هو راكب) فاحضار المسند اعنى مدلول هو انما يكون بسبب ذكر ما يعود اليه اعنى زيد اولا (باسم مختص به اي بالمسند اليه بحيث لا يطلق على غيره باعتبار هذا الوضع).

قال الرضى عند قول ابن الحاجب العلم ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره بوضع واحد قوله غير متناول غيره يخرج سائر المعارف لان المبهمات و المضمرات و

ذو اللام وضعها الواضع لتطلق على اي معين يراد بخلاف العلم فان واضعه لم يضعه الا لمسمي معين و لا نظر له الى تناوله معينا اخر كما كان في سائر المعارف ثم قال قوله بوضع واحد متعلق بمتناول اي لا يتناول غير ذلك المعين بالوضع الواحد بل ان تناول كما في الاعلام المشتركة فلما يتناوله بوضع اخر اي بتسمية اخرى لا بالتسمية الاولى كما اذا سمى شخص بزيد ثم يسمى به شخص اخر فانه و ان كان متناولا بالوضع لمغنيين لكن تناوله المعين الثانى بوضع اخر عير الوضع الاول بخلاف سائر المعارف كما تبين و انما ذكر قوله بوضع واحد لئلا يخرج الاعلام المشتركه عن حد العلم انتهى[1] (و احترز به) اي بقوله باسم مختص به (عن احضاره بضمير المتكلم) نحو انا ضربت (و) ضمير (المخاطب) نحو انت ضربت (و اسم الاشارة) نحو هذا ضرب زيدا (و الموصول) نحو الذي اكرم زيدا جاء (و المعرف بلام العهد) نحو ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾[2] (و الاضافة) نحو قال ابن عباس (فانه يمكن احضاره) اي المسند اليه (بعينه ابتداء بكل واحد منها) كما عرفت في الامثلة (لكن ليس شىء منها بمسند اليه معين) لانها كما نقلنا عن الرضى انفاً وضعت لتطلق على اي معين يراد بخلاف العلم فانه لم يوضع الا لمسمى معين و هذا الفرق متشائه الوضع فيهما و ياتي بيانه في اخر المبحث.

(فان قيل هذا القيد) اي قوله باسم مختص به (مغن عن الاولين) اي قوله بعينه و ابتداء (لان الاسم المختص بشىء معين ليس الا العلم) فيخرج به كل ما خرج

---

١. شرح الكافيه، ج ٣، ص ٢٤٥ - ٢٤٦ و ٢٥٥.

٢. آل عمران/ ٣٦.

بالاولين فذكرهما لغو غير محتاج اليه (قلنا) لا نسلم ان ذكر القيود هنا للاحتراز و لتحقيق مقام العملية بل المقصود من ذكرها ايضاح المقام و تأكيده كما ياتى في بحث وصف المسند اليه نحو زيد التاجر و امس الدابر و الى ما ذكرها اشار بلفظة بعد في قوله (بعد التسليم ان ذكر القيود) الثلاثة اعنى بعينه و ابتداء و اسم مختص به كلها (انما هو) اي ذكر القيود (لتحقيق مقام العلمية) و للاحتراز عن غير ذلك المقام و المراد بمقام العلمية الامر الذى يقتضى تعريف المسند اليه بالعلمية (فلا باس بان يقع فيها) اي في القيود (ما) اي قيد (يصح به) اي بذلك القيد (الاحتراز عن الجميع) اي عن جميع ما اريد الاحتراز عنه فلا مانع من كون بقية القيود للتوضيح و التأكيد لا للاحتراز (كما في التعريفات) الاخر.

قال بعض المحققين في حاشية شرح المطالع في بحث ختلال التعريف عند قول الشارح و هو القيد المستدرك ما هذا نصه اشار بقوله و هو القيد المستدرك الى بطلان ما اشتهر من بان كل قيد في الحد لا بد ان يحترز به عن شيء و الا كان مستدركا فانه باطل قطعا لانهم يوردون في التعريفات فصولا متساوية و خواص كذلك انتهى.

فتحصل مما ذكرنا انه يصح ان يكون كل واحد من القيود الثلاثة للاحتزاز عن الجميع و لا مانع في ذلك.

(لا يقال ان قوله ابتداء) لا يصح الاحتراز به عن الجميع لانه (احتراز عن المضمر الغائب و المعرف بلام العهد و الموصول) فقط فيحتاج اخراج غير هذه الثلاثة الى قوله باسم مختص به (لانا نقول هذا) اي اختصاص الاحتراز بقوله ابتداء بهذه الثلاثة (موقوف على ان يكون معنى قوله ابتداء بنفسه اي بنفس لفظه يعنى احضار الا يتوقف بعد العلم بالوضع على شيء اخر من تقدم الذكر و نحوه) يعنى الصلة و لام التعريف و التكلم و الخطاب و الاشارة و الاضافة (و لو اريد ذلك) اي كون معنى قوله ابتداء

بنفس لفظه فحيننذ (يكون هذا بعينه معنى قوله باسم مختص بـه و بعـد اللتيـا و التـى يكون) قوله ابتداء (احترازا عن سائر المعارف و لا يكون لتخصيص) ابتـداء بـالاحتراز عن (ما ذكر) يعني المعارف الثلاث (جهة) صحة (لان اللفظ الموضوع لمعين انما هو العلم و ما سواه) من المعارف (انما وضـع ليستعمل فـي معـين) اي معين كـان فـلا يختص لفظه بمعين خاص عند الوضع فتامل.

(فاندة) اللتيا تصغير التى قال السيوطى خالفوا بها تصغير المعرب فـي بقـاء اولهـا على حركته الأصلية و التعويض من ضمه الفا مزيدة في اخرها اذا عرفت ذلـك فـاعلم ان الليتا و التي مثل و الاصل فيهما ان رجلا تزوج قصيرة صـبية الخلفـة فقاسـى عنهـا شداند فطلقها فتزوج طويلة فقاسي منها اضعاف ذلك فطلقها و قال بعد اللتيا و التى لا اتزوج ابدا ثم صارت مثلاً و كنى بها عن الشداند المتعاقبة.

(فينبغى ان يصار الى ما ذكره بعضهم من ان معناه) اي ابتداء (اول زمـان ذكـره و هـو احتراز عن احضاره اي المسند اليه (في ثاني زمان ذكره كما في سـائر المعـارف فانهـا لا تفيد اول زمان ذكرها الا مفهوماتها الكلية) لان لفظة هذا مثلاً لا تفيـد اول زمـان ذكرهـا الا كلى المفرد المذكر المشار اليه (و افادتها للجزنيات المرادة فـي الكـلام انمـا تكـون بواسطة قرنية معينة لها في الكلام كتقدم الذكر) في ضمير الغائـب (و الاشـارة) بالبـدا و الحاجب و نحوهما في اسماء الاشارة (و العلـم بالـصلة) فـي الموصـول (و) العلـم بـا (لنسبة) في المضاف (و نحو ذلك) كالتكلم و الخطاب في ضمير المتكلم و المخاطب و كالمعهوديه في المعرف باللام (و لا يخفى على المنصف ان الوجه ما ذكرناه اولا) من كون كل واحد من القيود الثلاثة للاحتراز عن شيء من المعارف حسب ما تقدم.

الاقوال في وضع اسماء الاشارة و الموصولات

(تنبيه) اعلم ان في وضع اسماء الاشارة و الموصولات و الضمائر قولين احدهما و هو قول قدماء اهل العربية ان الموضوع له فيها عام كالوضع و المستعمل فيه فيها خاص فتكون مجازات بلا حقيقة مستعملة كما قيل في لفظة الرحمن.

و ثانيهما و هو قول المتاخرين ان الوضع فيها عام و الموضوع له خاص قال شارح الكافية المعرفة ستة انواع بالاستقراء فالاول المضمرات فانها موضوعة بازاء معان معينة مشخصة باعتبار امر كلى فان الواضع لاحظ اولا مفهوم المتكلم الواحد من حيث انه يحكى عن نفسه مثلاً و جعله الة لملاحظة افراده و وضع لفظ انا بازاء كل واحد واحد من تلك الافراد بخصوصه بحيث لا يفاد و لا يفهم الا واحد بخصوصه دون القدر المشترك فتعقل ذلك المشترك الة للوضع لا انه الموضوع له فالرضع كلي و الموضوع له جزئى مشخص.

و الثانى الاعلام الشخصية كما اذا اتصور ذات زيد و وضع لفظ زيد بازائه من حيث معلوميته و معهوديته او الجنسيه كما اذا تصور مفهوم الاسد و هو الحيوان المفترس و وضع بازانه من حيث معلوميته و معهوديته لفظ اسامة فهذا اللفظ بهذا الاعتبار علم لهذا الجنسى و معرفة بخلاف ما اذا وضع لفظ الاسد بازاء هذا المفهوم الجنس مع قطع النظر عن معلوميته و معهوديته فانه بهذا الاعتبار نكرة.

و الثالث المبهمات يعنى اسماء الاشارة و الموصولات و انما سميت مبهمات لان اسم الاشارة من غير اشارة مبهم و كذلك الموصول من غير صلة و هذا القسم من قبيل الوضع العام و الموضوع له الخاص فانها موضوعة بازاء معان متعينه معلومة معهودة من حيث معلوميتها وضعا عاما كليا فان الواضع اذا تعقل مثلاً معنى المشار

اليه المفرد المذكر و عين لفظ هذا بازاء كل واحد من افراد هذا المفهوم كان هذا وضعا عاما لان التصور المعتبر فيه عام و هو القدر المشترك بين تلك الافراد و الموضوع له خاصا لانه خصوصية كل واحد من تلك الافراد لا المفهوم المشترك بينها.

و الرابع و الخامس ما عرف باللام العهديه و الجنسية او الاستغراقيه او عرف بالنداء نحويا رجل اذا قصد به معين بخلاف يا رجلا لغير معين فانه نكرة و لم يذكر المتقدمون لرجوعه الى ذي اللام اذا اصل يا رجل يا ايها الرجل.

و السادس المضاف الى احدها معنى اي اضافة معنوية انتهى باختصار فاحفظ ذلك فانه يفيدك في المباحث الاتية كما يتضح بذلك ما تقدم (نحو ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[1]) في تركيبه قولان احدهما ان يكون هو مبتدء و اللّه خبرا اولا واحد خبرا ثانيا او بدلا من اللّه بناء على جواز ابدال النكرة غير الموصوفة من المعرفة كما ذكره الرضى بشرط ان يستفاد من البدل ما لم يستفد من المبدل منه و ثانيهما ان يكون هو ضمير الشان مبتدء اولا و اللّه مبتدء ثانيا واحد خبره و الجملة خبر الضمير و الشاهد انما هو على هذا القول في ايراد المسند اليه علما لاجل احضاره في ذهن السامع ابتداء بعينه باسم مختص به يعنى لفظ الجلالة.

و اما على القول الاول فلا شاهد فيه لان لفظ الجلالة لم يقع مسنداً اليه بل مسنداً او بدلا منه فتدبر جيداً.[2]

---

١ . توحيد/ ١.

٢ . شرح الكافيه مع الحواشي، مير سيد شريف الجرجاني (گرگاني)، ج ٢، ص ١٢٨.

المباحث متعدد في كلمة اللّه

(فاللّه اصلها الاله) قال بعض المحققين ان ال فى قوله اصلها الاله من الحكايـة لا من المحكى فمرده ان اصله اله منكرا و انما ادخل حرف التعريف عليه لافادة الحـصر كما ياتي في زيد الامير رد اعلى من يقول اصله لاه فاصله اله منكرا (حـذفت الهمـزة) من اوله (و عوضت منها حرف التعريف) يعني ال فادغم لامه في لامه فصار اللّـه (ثـم جعل علما للذات الواجب الخالق لكل شيء و من زعم انه اسم لمفهوم الواجب لذاته او المستحق للعبوديه و كل منهما كلي انحصر فى فرد فلا يكون علما لان مفهوم العلم جزئى فقد سهى الا ترى ان قولنا لا اله الا اللّه كلمه توحيد بالاتفاق من غير ان يتوقف على اعتبار عهد فلو كان اللّه اسما لمفهوم المعبود بالحق او الواجب لذاتـه) الكليـين (لا علما للفرد الموجود منه) اي من المفهوم (لما افاد التوحيـد لان المفهـوم) الكلـى (من حيث هو) كلي مع قطع النظر عن الدليل الدال على انحصاره فـي فـرد (يحمتـل الكثرة) بل بها قوامه و تمامه كما يظهر من قولهم المفهوم ان امتنع فرض صـدقه علـي كثيرين فجزئي و الافكلى.

(و ايضاً) اشكال اخر على كون اللّه أسما للمفهـوم الكلـى المـذكور لانـه ان كـان كذلك (فالمراد بالاله في هذه الكلمة) يعنى قولنا لا اله الا اللّه.

(اما المعيود بالحق) الكلى كما ان المراد بلفظ اللّه على زعم هـذا الـساهي ايـضاً ذلك (فيلزم) حينئذ (استثناء الشيء من نفسه) و هو غيـر جـائز بـل غلـط (او) المـراد بالاله في هذه الكلمة (مطلق المعبود) اي اعم من ان يكون معبـودا بـالحق او الباطـل (فليزم) حينئذ (الكذب) اذ نفى جنس الاله بهـذا المعنـى الاعـم غيـر مطـابق للواقـع (لكثرة المعبودات الباطلة) عند اغلب الناس و ذلك ظاهر.

(فيجب ان يكون اله) في هذه الكلمة (بمعنى المعبود بـالحق و اللّـه علمـا للفـرد الموجود منه) لا اسما للمفهوم الكلى كما زعم هذا الساهى (و المعنى) اي معنى هذه الكلمة اي قولنا لا اله الا اللّه انه (لا مستحق للعبودية له فى الوجود او موجود الا الفرد الذي هو خالق العالم) و هذا معنى صحيح لا غبار عليه.

(و هذا معنى قول صاحب الكشاف ان اللّه مختص بالمعبود بالحق لم يطلق علـى غيره اي بالفرد الموجود الذى يعبد بالحق تعالى و تقدس).

و فى تفسير ابى السعود ما يتضح به حقيقة الحال فـي اسـم اللّـه ذي الجـلال مـن حيث الاشتقاق و الموضوع له و الاعلال و ما فيه من الاقوال فلا باس فى نقله و ان كان فيه شيء من التطويل فى المقال لان استيفاء الكلام فى هذا الاسم الجليل لا سيما فى هذا المقام مطابق لمقتضى الحال اذا لمقام يقتضى نقل ما فيه من القيل و القال.

قال ما هذا نصه اللّه اصله الا له فحذفت همزته على غيـر قيـاس كمـا ينبـيء عنـه وجود الادغام و تعويض الالف و اللام عنها حيث لزماه و جردا عن معنى التعريـف و لذلك قيل يا اللّه بالقطع فان المحذوف القياسى فـي حكـم الثابـت فـلا يحتـاج الـى التدارك بما ذكر من الادغام و التعـويض و قيـل علـى قيـاس تخفيـف الهمـزة فيكـون الادغام و التعويض من خواص اسم الجليل ليمتاز بذلك عما عداه امتياز مسماه عمـا سواه بما يوجد فيه من نعوت الكمال.

و الا له في الاصل اسم جنس يقع على كل معبود بحق او باطل اي مع قطع النظـر عن وصف الحقيقة و البطلان لا مع اعتبار احدهما لا بعينـه ثـم غلـب علـى المعبـود بالحق كالنجم و الصعق.

و اما اللّه بحذف الهمزة فعلم مختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيـره اصـلا و

اشتقاقه من الالاهة و الالوهة و الالوهية بمعنى العبادة حسبما نص عليه الجوهري على انه اسم بمعني المالوه كالكتاب بمعنى المكتوب لا على انه صفة منها بدليل انه يوصف و لا يوصف به حيث يقال اله واحد و لا يقال شيء اله كما يقال كتاب مرقوم و لا يقال شيء كتاب.

و الفرق بينهما ان الموضوع له فى الصفة هو الذات المبهمة باعتبار اتصافها بمعنى معين و قيامه بها فمدلولها مركب من ذات مبهمة لم يلاحظ معها خصوصية اصلا و من معني معين قائم بها علي ان ملاك الامر تلك الخصوصية فباي ذات يقوم ذلك المعنى يصح اطلاق الصفة عليها كما فى الافعال و لذلك تعمل عملها كاسمي الفاعل و المفعول و الموضوع له في الاسم المذكور هو الذات المعينة و المعنى الخاص فمدلوله مركب من ذينك المعنيين من غير رجحان للمعنى على الذات كما فى الصفة و لذلك لم يعمل عملها و قيل اشتقاقه من اله بمعنى تحير لانه سبحانه يحار فى شانه العقول و الافهام و اما اله كعبد ورنا و معني فمشتق من اله بالكسر و كذا تاله و استاله اشتقاق استنوق و استحجر من الناقة و الحجر.

و قيل من اله الى فلان اي سكن اليه لاطمئنان القلوب بذكره تعالى و سكون الارواح الى معرفته.

و قيل من اله اذا فزع من امر نزل به و الهه غير اذا اجاره اذ العائذ به تعالى يفزع اليه و هو يجيزه حقيقة او فى زعمه و قيل اصله لاه على انه مصدر من لا يليه بمعنى احتجب و ارتفع اطلق على الفاعل مبالغة.

و قيل هو اسم علم للذات الجليل ابتداء و عليه مدار امر التوحيد فى قولنا لا اله الا اللّه و لا يخفى ان اختصاص اسم الجليل بذاته سبحانه بحيث لا يمكن اطلاقه على غيره اصلا كاف فى ذلك و لا يقدح كون ذلك الاختصاص بطريق الغلبة بعد ان كان

اسم جنس فى الاصل و قيل هو وصف في الاصل لكنه لما غلب عليه تعالى بحيث لا يطلق على غيره اصلا صار كالعلم و يرده امتناع الوصف به و اعلم ان المراد بالمنكر فى كلمة التوحيد هو المعبود بالحق فمعناها لا فرد من افراد المعبود بالحق الا ذلك المعبود بالحق و قيل اصله لاها بالسريانيه فعرب بحذف الالف الثانية و ادخال الالف و اللام عليه و تفخيم لامه اذا لم ينكسر ما قبله سنة و قيل مطلقا و حذف الفه لحن تفسد به الصلوة و لا ينعقد به صريح اليمين وفد جاء لضرورة الشعر في قوله.[١]

الا لا بارك اللّه فى سهيل   اذا ما اللّه بارك فى الرجال

انتهى و قد تقدم نبذ من القول فى هذا الاسم الجليل فى الجزء الاول فى شرح الديباجه فراجع ان شئت.

(او) تعريف المسند اليه بالعلمية لافادة (تعظيم اوهانة كما فى الالقاب الصالحة لمدح) فيفيد تعظيما نحو فخر المحققين قال كذا (او ذم) فيفيد اهانته نحو فخر المشككين قال كذا و لا يذهب عليك ان تقيد الالقاب بالصالحة بظاهره ينافى الاطلاق المستفاد من كلام الرضى على ما نقله السيوطي فان الظاهر من كلامه ان اللقب مطلقا صالح لمدح او ذم اللهم الا ان يقال ان التقييد للكشف و التوضيح لا للاحتراز عن الالقاب غير الصالحة و ذلك لعدم وجودها فيكون هذا التقييد نظير ما ياتي في بحث وصف المسند اليه من قولك الجسم العريض الطويل العميق يحتاج الى فراغ يشغله فتامل (او) تعريف المسند اليه لافادة (كناية عن معنى يصلح له الاسم نحو ابو لهب فعل كذا) فان هذا الاسم يصلح لكونه كناية عن كون المسمي جهنميا اعلم ان الاسم على ضربين احدهما ما كان وضعه قبل اتصاف معناه العلمى بمعناه الاصلى للتفأل او

---

١ . الخصائص لابن جني، ج ٢، ص ٣٥٩.

التطير كالفضل و الحارث و النعمان و الثانى ما كان وضعه بعد اتصافه به كامير المؤمنين و ابى الحسن و الظاهر ان ابا لهب من قبيل الاول فلا تغفل (و فى التنزيل ﴿تَبَّتْ يَدا أَبِي لَهَبٍ﴾[1] اي يدا جهنمى لان انتسابه الى اللهب) اي النار (يدل على ملابسته اياها) و قد عد هذه الايه من معجزات القران الكريم لانها اخبار عن الشيء اي عن بقاء ابي لهب على كفره و خروجه من الدنيا كافرا قبل وقوعه و قد وقع و ليعلم انها ليست من امثلة تعريف المسند اليه لان ابى لهب مضاف اليه فلا تغفل.

قال فى الكشاف روى انه لما نزل و انذر عشيرتك الاقربين.

رقى رسول اللّهصَلَّیْاللهُعَلَیْهِوَآلِهِ الصفا و قال يا صباحاه فاستجمع اليه الناس من كل اوب فقالصَلَّیْاللهُعَلَیْهِوَآلِهِ يا بنى عبد المطلب يا بنى فهر ان اخبرتكم ان بسفح هذا الجبل خيلا اكنتم مصدقى قالوا نعم قالصَلَّیْاللهُعَلَیْهِوَآلِهِ فانى نذير لكم بين بدى الساعة فقال ابو لهب تبالك الهذا دعوتنا فنزلت (هذه السورة).[2]

فان قلت لم كناه و التكنية تعظيم و تكرمة قلت فيه ثلاثة اوجه احدها ان يكون مشتهرا بالكنية دون الاسم فقد يكون الرجل معروفا باحدهما و لذلك تجرى الكنية على الاسم او الاسم على الكنية عطف بيان فلما اريد تشهيره بدعوة السوء و ان تبقى سمة له ذكر الاشهر من علميه.

و يؤيد ذلك قرائة من قره ابو لهب كما قيل على بن ابو طالبعَلَيْهِ‌السَّلَامُ و معاوية بن ابوسفيان لئلا يغير منه شيء فيشكل على السامع و لفيلتة بن قاسم امير مكة ابنان

---

۱. المسد/ ۱.

۲. الكشاف، ج ۳، ص ۲۵۷ في التعلقه السنن الكبراي البيهقي، ج ۲، ص ۱۷۸.

احدهما عبد اللّه بالجر و الاخر عبد اللّه بالنصب كان بمكة رجل يقال له عبد اللّه بجرة الدال لا يعرف الا هكذا.

و الثاني انه كان اسمه عبد الغري فعدل عنه الى كنيته و الثالث انه لما كان من اهل النار و ماله الى نار ذات لهب وافقت حاله كنيته فكان جديرا بان يذكر بها و يقال ابو لهب كما يقال ابو الشر للشرير و ابو الخير للخير انتهى.[١]

قال الثعالبي في كتاب ثمار القلوب الباب الثامن عشر في الاباء و الامهات الذين لم يلدوا و البنين و البنات الذين لم يولدوا ابو الذبان كنى بذلك عبد الملك بن مروان لشدة بخره و موت الذبان اذا دنت من فمه.

ابو طريف كنية الفرج و انشد لابن احمر.

قالت فاهد لنا ازارا معلما فابو طريف ما عليه ازار ابو زياد كنيته الحمار و كذلك ابو نافع قال الشاعر يهجو زياد بن ابى زياد.[٢]

لست ادري من ابوه　　　و لكن الحمار ابو زياد

و ابو زياد كنية الذكر ايضاً قال الشاعر.

تحاول ان تقيم ابا زياد　و دون قيامه شيب الغراب ابو چمده كنية الذئب ابو خالد كنية الكلب ابو يقظان كنية الديك ابو الحركة كنية النكاح ابو راحة كنية النوم ابو الحصين كنية الثعلب ام القرى اما في جزيرة العرب فهي مكة وام كل ارض اعظم بلدانها و اكثرها اهلا كالبصرة فانها تسمى ام العراق و مرو فانها كانت تسمى ام خراسان وام كل شيء اصله و منه قيل للنبيﷺ امي لانه نسب الى ام القرى و هي

---

١. الكشاف، ج ٤، ص ٢١٨.

٢. خزانة الادب، ج ٢، ص ٤٢٣.

مكة و يقال بل نسب الى العرب اي اصلهم و كانوا لا يقرئون و لا يكتبون فقيل لكل من لا يقرء و لا يكتب امى وام القرى بكسر القاف و فتح الراء النار.

ام المؤمنين هي عائشة رضى اللّه عنها و كل واحدة من ازواج النبيﷺ ام المؤمنين لقول اللّه عز اسمه ﴿النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ أَزْواجُهُ أُمَّهاتُهُمْ﴾[١] و يروى ان ام اوفى العبدية دخلت على عائشة رضى اللّه تعالى عنها فقالت يا ام المؤمنين ما تقولين فى امرأة قتلت ابنا لها صغيرا فقالت قد استحقت النار قالت انه اصغر مما تظنين قالت قد استوجبت النار قالت فما تقولين في امرأة قتلت من ابنائها الكبار الوفا تعرض بيوم الجمل فقالت خذوا بيد عدوة اللّه و اخرجوها.

ام الطعام الحنطة ام سويد كنية الاست و كذلك ام سكين وام تسعين و في نسخة ام ستين و سئل ابن الاعرابى عن هذا البيت.[٢]

ابى علماء الناس ان يخبروني بناطقة خرساء مسواكها الحجر

فقال هي ما علمت ام سويد يعنى الاست ام عامر هي الضبع يقال لها خامرى ام عامر قال الشاعر.[٣]

و من يصنع المعروف في غير اهله يلاقى الذى لاقى مجير أم عامر

(هذه من ابيات نقلها صاحب حيوة الحيوان في موضعين و نسبها الى بعض الاعراب فراجع ان شئت).

---

١ . احزاب/ ٦.

٢ . البهجة المرضية، ص ٤٣٤؛ الممنوع من الصرف في اللغة العربية، ص ٥٤٧.

٣ . تحفة الاديب في نحاة مغني اللبيب، ج ٢، ص ٨٤٥.

ابن الماء كل طائر يالف الماء ابن الليالى القمر ابن الليله الهلال ابن الغمام البرد ابن حبه الخبز ابن الخصي ما لا يجوز ان يكون ابن الحرب الشجاع ابن الدهر النهار بنو الايام اهل العصر بنوا الدنيا هم الناس قيل لعلى ابن ابي طالبعليه السلام اما ترى حب الناس للدنيا فقال هم بنوها ابنة الكرم هي الخمر بنت المنية الحمى بنت الفكر هى الفكر و الراي بنات الدهر حوادثه و مصائبه بنات الليل هي الاحلام و يقال ايضاً هي النساء انتهى باختصار بحذف الشواهد و تغيير ما فاحفظ ذلك لعله يفيدك في بحث تعريف المسند اليه باللام.

(كما يقال هو ابو الخير و ابو الشر و اخو الفضل و اخو الحرب لمن يلابس هذه الامور) اي الخير و الشر و الفضل و الحرب (و اللهب الحقيقى لهب جهنم) لان المطلق عند الاطلاق ينصرف الى الفرد الاكمل اعاذنا اللّه منها بحق شفعاء المحشر سلام اللّه عليهم اجمعين.

(فالانتقال من ابي لهب الي جهنمي انتقال من الملزوم) يعنى الذات الملابسة للنار الملازمه لها الموضوع لها اللفظ في الاصل اي قبل النقل الى العلمية (الى اللازم) اي النار الحقيقية اي لهب جهنم (او من اللازم) اي من الجهنمي (الي الملزوم) اعني الشخص المعهود الذى اسمه عبد الغرى و الحاصل انه على الاول اللفظ مستعمل في الشخص المعهود لكن باعتبار المعنى الاصلي له قبل العلمية لينتقل منه للازم معناه و هو كونه ملابسا للنار.

و على الثانى مستعمل ايضاً في الشخص المعهود لكن باعتبار لازمه بعد العلمية اي كونه بسبب ما صدر منه من الاعمال جهنيما لينتقل منه الى ما هو المقصود من ذكر كنيته و هو الايماء الى كونه جهنميا فتامل و الترديد مبنى (على اختلاف الرائين)

الاتبين في الفن الثانى.

(في) بحث (الكتابة) لكن لا يخفى عليك ان الراي الثاني لا يتلائم مع قوله (الا ان هذا اللزوم) بين معناه و النار (انما هو بحسب الوضع الاول) الاصلي (اعنى الاضافي دون التانى) العارضي (اعني العلمي) فتامل و كذلك قوله (وهم يعتبرون في الكنى المعانى الاصلية).

و ذلك لان الالفاظ المركبة اذا نقلت الى المعانى العلمية تجرد جزينهما عن المعنى الاصلي فالجزء الثانى من ابى لهب بعد العلمية ليس معناه النار بل لا معنى له حيننذ فانه حيننذ صار بمنزلة الدال من زيد و الراء من عمرو.

كلام الرضي حلول عدم جواز التركيب الاعلام

قال نجم الائمة في اخر باب المركبات و انما لم يجز تركيب الاعلام المنقولة عن المضاف و المضاف اليه (اي انما لم تبن بسبب التركيب) تشبيها بخمسة عشر كما فعل ذلك بايدي سبا و بادى بدا (اي كما بنى هذان) و ان انمحى عن جزنيهما (اى عن جزنى الاعلام المنقولة عن المضاف و المضاف اليه) ايضاً معناهما الافراد يان كما انمحى ذلك عن جزنى ايدي سبا لان الاعلام المنقولة يراعى اصلها في كلامهم لان العلم ينقل من معنى الى معنى اخر من غير لمح للاصل الا لمحا خفيا و ذلك ايضاً في بعض المواضع كما فعل بنحو الحسن و العباس (كما اشار اليه ابن مالك يقوله).[1]

(و بعض الاعلام عليه دخلا) (للمح ما قد كان عنه نقلا)

فلما غير من حيث المعنى تغيرا تاما لم يغير من حيث اللفظ ليكون فيه دليل على

[1] . شرح ابن عقيل، ج ١، ص ١٨٣؛ حاشية الصبان على شرح الاشموني على الفية ابن مالك، ج ١، ص ٢٦٦.

الاصل المنقول من احد الطرفين اي اللفظ و المعنى بخلاف هذه المركبات فان معناها الاصلي المنقول منه مقصود من ذلك المعنى المنقول اليه اذ معنى (تفرقوا) ايدى سبا مثلهم في التفرق فالاصل مؤذن بالتفرق البليغ الكامل الذى هو المعنى المنقول اليه و اما اذا لم يكن في المعنى تغير كثير جوزوا تغير اللفظ مما كان لان المعني يكفي في الايذان بالاصل المنقول منه انتهى[١] مع زيادة منا للتوضيح فان تدبرت في ذلك تعرف معنى قول التفتا زاني و هم يعتبرون الخ).

(و مما يدل على ان الكناية) عن كون المسمي جهنميا (انما هي بهذا الاعتبار) اي باعتبار المعنى الاصلي قبل العلمية (لا باعتبار المعنى العلمي اي لا باعتبار (ان ذلك الشخص لزمه انه جهمني سواء كان اسمه ابا لهب او زيدا او عمرا او غير ذلك) اي بكرا او خالدا مثلاً (انك لو قلت هذا لرجل فعل كذا مشيرا الى) مسمى (ابى لهب لا يكون) قولك (من الكناية) في شيء) اذ ليس في قولك هذا الرجل دلالة على النار فضلا عن ان يكون فيه دلالة على كون المشار اليه جهنميا.

(و يجب ان يعلم ان ابا لهب انما استعمل ههنا) اي في الاية الكريمة (في الشخص) المعهود (المسمي به) اي بابي لهب الذى هو عم النبىﷺ (لكن لينتقل منه) اي من هذا الاسم (الى) انه (جهنمى كما ان طويل النجاد يستعمل في معناه الموضوع له لينتقل منه الى طول القامه) فكون ابا لهب كناية انما هو في هذه الصورة (و) اما اذا لم يستعمل في الشخص المسمى به بل استعمل في شخص اخر شبه ذلك الشخص المعهود في كونه كافرا معاندا جهنميا (كما لو قلت رايت اليوم ابا لهب واردت) شخصا اخر شبيها بالشخص المعهود في كونه (كافرا جهنميا) و ذلك

---

١. شرح الكافيه، ج ٢، ص ٩١؛ شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٦٧٩.

(لاشتهار ابي لهب بهذا الوصف) اي بكونه كافراً معانداً جهنمياً فالاسم حينئذ (يكون استعارة).

لا كناية لانه حينئذ (نحو رايت حاتما) اذا اردت به شخصا جوادا لا الشخص المعهود المعروف المشهور بالجود و الكرم.

(و) نحو رايت اسدا اذا اردت به رجلا شجاعا لا الحيوان المفترس المعهود و من المعلوم ان ذلك استعارة و (لا يكون من الكناية في شيء فليتامل فان هذا المقام من مزال الاقدام) المزال جمع المزلة من الزلل.

قال الطريحي المزلة موضع الخطر و المزلة بكسر الزاى و فتحها بمعنى المزلقة اي موضع تزلق فيه الاقدام الى ان قال زل في منطقه من باب ضرب زلة اخطأ و قال ايضاً قوله تعالى ﴿صَعِيداً زَلَقاً﴾[1] اي ارضا ملسا يزلق فيها و مكان زلق بالتحريك الذي لا تثبت فيه القدم الى ان قال المزلقة موضع يزلق فيه انتهى[2] و المناسب للمقام هو الاخير لكن بعد ارادة الافهام من الاقدام اي اقدام الافهام.

(او ايهام استلذاذه) هذا من اضافة المصدر الى المفعول (اى) وجدان المتكلم (العلم) لذيذا نحو قوله.[3]

تاللّه يا ظبيات القاع قلن لنا   ليلاى منكن ام ليلا من البشر

(او التبرك به) عطف علي الايهام اي او تعريف المسند اليه بالعلمية للتبرك اذا كان

---

١. الكهف/ ٤٠..

٢. مجمع البحرين، ج ٥، ص ٣٨٧.

٣. حاشية الصبان على شرح الاشموني على الفية ابن مالك، ج ١، ص ٢٧٢؛ شرح شواهد الشعرية في امات الكتب النحوية، ج ١، ص ٢٣٦.

الاسم صالحا لذلك نحو اللّه هو الموفق.

(او نحو ذلك كالتفأل) بالخير نحو سعد في دارك و الناصر جارك (و التطير) بالشر و التشأم به نحو السفاح في دار صديقك و سياتي لذلك توضيح في بحث تقديم المسند اليه فانتظر (و التسجيل على السامع) اي التثبيت عليه حتى لا يجد الى الانكار سبيلا كما لو قال القاضي لكاتبه هل اقر زيد بكذا فيقول الكاتب زيد اقر بكذا فلم يقل هو اقر بكذا بل ذكر اسمه العلم لاجل التسجيل حتي لا يقدر على الانكار (و غير ذلك مما يناسب اعتباره في الاعلام) بحسب ما يقتضيه الذوق و يراه مناسبا للحال و المقام كالتنبيه على غباوة السامع كما لو قال لك كيف زيد فتقول له زيد دنف بايراد المسند اسما ظاهرا او علما مع كون المقام مقام الحذف و الاتيان بالضمير و ذلك للتنبيه على غباوة السامع و بلادته و انه لا يفهم الا بالاسم الظاهر العلم المذكور و الا يكفي ان تقول هو دنف او دنف فقط كما قال ابن مالك.[1]

و في جواب كيف زيد قل دنف فزيد استغنى عنه اذ عرف

فى تعريف المسند اليه بالموصولية

(و بالموصولية اي تعريف المسند اليه بايراده موصولا و كان الانسب ان يقدم عليه ذكر اسم الاشارة لكونه اعرف) من الموصول (لان المخاطب يعرف مدلوله بالقلب و العين بخلاف اسم الموصول) فانه يعرفه بالقلب فقط هذا و لكن قال بعض المحققين انما قدمه على اسم الاشارة مع ان اسم الاشارة اعرف لان فيه اي في الموصول شبه الالقاب بافادته وصف الرفعة كما في جائنى الذي ابوه مجتهد و عكسها كما في

---

١. شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٢٤٤.

جانني الذي ابوه سارق انتهى بادنى تصرف منا للتوضيح.

(ثم الموصول و ذو اللام سواء في الرتبة و لهذا صح جعل الذى يوسوس صفة للخناس) لان الوصف كما في الجامي يجب ان يكون اعرف من الموصوف او مساويا له و لا شك في ان المعرف باللام ليس باعرف من الموصول فيجب ان يكون مساويا (و تعريف المضاف كتعريف المضاف اليه و ما ذكرناه من الاعرفية هو المنقول عن سيبويه و عليه الجمهور).

قال الجامي و المنقول عن سيبويه و عليه جمهور النحاة ان اعرف المعارف المضمرات ثم الاعلام ثم اسم الاشارة ثم المعرف و الموصولات بينهما مساواة.[1]

و قال السيد نعمة اللّه في الحاشية اما المتكلم و المخاطب فلعدم الالتباس فيهما و اما الغائب فلان احتياجه الى المرجع الحقه بها في عدم الالتباس و انما كان العلم اعرف من اسم الاشارة.

لان مدلول العلم ذات معنية في الوضع و الاستعمال بخلاف اسم الاشارة فان تعينه في الاستعمال من جهة الاشارة الحسية و كثيرا ما يقع الاشتباه في مثله و انما كان اسم الاشارة اعرف من المعرف باللام لان المخاطب يعرف مدلول اسم الاشارة بالقلب و العين بخلافه فانه بالقلب فقط و كذا شريكه في المرتبه (يعنى الموصول) و اما المضاف الى احدها فتعريفه مثل تعريف المضاف اليه و عند المبرد انه انقص و لذا يوصف المضاف الى المضمر و لا يوصف المضمر.

و اعلم ان سيبويه استثنى من اعرفية المضمرات من الاعلام لفظ اللّه تعالى فذهب الى انه اعرف من كل معرفة و نقل انى رايت فى المنام كان اللّه قد نجانى من احوال

---

١. شرح ملا جامي، ج ١، ص ٤٩٦.

الحساب و رقانى الى جزيل الثواب بهذا السبب انتهى.[١]

(و فيها مذاهب اخر) شاذة لا فائدة في ايرادها (و المقام الصالح للموصولية هو ان يصح احضار الشيء) سواء كان ذلك الشيء المسند اليه او غيره (بواسطة جملة خبرية خالية من معنى التعجب او شبهها كما قال في الالفية.[٢]

و جملة و شبهها الذى وصل   به كمن عندى الذي ابنه كفل

(معلومة الانتساب الى مشار اليه بحسب الذهن) غالبا كما في السيوطى و ذلك (لان وضع الموصول على ان يطلقه المتكلم على ما يعتقد ان المخاطب يعرفه بكونه محكوما عليه بحكم حاصل له) الضمائر الاربعة كلها راجعة الى ما الموصولة في قوله ما يعتقد فلا تغفل (فلذا) اي لان وضع الموصول الخ (كانت الموصولات معارف بخلاف النكرة الموصوفة المختصه بواحد) معين بسبب الصفة (فان تخصيصها) و تعيينها (ليس بحسب الوضع) بل بحسب استعمالها مع الوصف المعين له (فقوله) اي المتكلم.

(لقيت من ضربته اذا كانت) لفظة (من موصولة) بضربته فحينئذ (معناه) اي معني قول المتكلم (لقيت الانسان المعهود) بينه و بين السامع (بكونه مضر و بالك و ان جعلتها) اي لفظة من نكرة (موصوفة) بجملة ضربته (فكانك قلت لقيت انسانا مضر و بالك) فلا بد فيه من دلالة لفظية على كون ذلك الانسان معهودا بين المتكلم و المخاطب (فهو) اي الانسان النكرة (و ان تخصص بالوصف المختص اذ الفرض فيما لم يكن لك مضروب الا ذاك الانسان (لكنه) اي التخصيص (ليس بحسب الوضع

---

١. البهجة المرضيه في شرح الالفيه، ج ١، ص ١٣، دارلهجرة.

٢. شرح المكودي على الفية في علمي الصرف و النحو، ص ٣٧.

لانه موضوع لانسان لا تخصيص فيه بخلاف الموصولة فان وضعها على ان تخصص بمضمون الصلة و تكون معرفة بها) اي الصلة على احد القولين بل الاقوال.

قال السيوطي في بحث زيادة ال في الذين و اللاتي و هذا (اى زيادة ال فيهما) على القول بان تعريف الموصول بالصله و اما على القول بان تعريفه باللام ان كانت فيه و بنيتها ان لم تكن فليست زائدة انتهى.

كلام عبدالغني اردبيلي في تعريف الموصولات

و قال في حاشية الا نموذج اختلفوا في تعريف الموصولات قال بعضهم ذاتي و افتقارها الى الصلة و انضمام الصلة لازالة الابهام كما ان زيدا مع كونه علما معرفة للاشتراك فيه بتعدد الاوضاع يفتقر الى صفة تزيل الابهام عنه و قال اخرون كبسي سرى من الصلة اليه سريانه من المضاف اليه الى المضاف لكن لما لم ينفك عن الصلة لم يضف و لم يدخل اللام عليه و لعل هذا اقرب الى الحق لان المعرف لا بد ان يشير الى معلوم السامع حالة الاطلاق و الاشارة في ذات الموصول الى معلومه و الا لما اعتبروه مع صلته شيئا واحدا و لما اعربوهما باعراب واحد بل جعلوا الصلة كالصفة الجاريه على المعرفة لازالتها الابهام انتهى.[1]

كلام عبدالقاهر جرجاني في تعريف الموصولات

قال الشيخ في دلائل الاعجاز: اعلم ان لك فى «الذى» علما كثيرا و اسرارا جمة، و خفايا اذا بحثت عنها و تصورتها اطلعت على فوائد تؤنس النفس و تثلج الصدر، بما

١ . جامع المقدمات، منشورات الهجرة، ج ٢، ص ٢٨٢.

يفضى بك اليه من اليقين، و يؤديه اليك من حسن التبين.[١]

و الوجه في ذلك: ان تتأمل عبارات لهم فيه: لم وضع؟ و لاى غرض اجتلب؟ و اشياء و صفوه بها، فمن ذلك قولهم: ان «الذي» اجتلب ليكون وصلة آلى وصف المعارف بالجمل، كما اجتلب «ذو» ليتوصل به الى الوصف باسماء الاجناس. يمنون بذلك انك تقول: مررت بزيد الذي ابوه منطلق، و بالرجل الذى كان عندنا امس:

فتجدك قد توصلت بالذي الى ان ابنت زيدا من غيره بالجملة التي هي قولك (ابوه منطلق) و لو لا (الذي) لم تصل الى ذلك، كما انك تقول: مررت برجل ذى مال: فتتوصل بذى الى ان تبين الرجل من غيره بالمال. و لو لا «ذو» لم يتأت لك ذلك. اذ لا تستطيع ان تقول: برجل مال: فهذه جملة مفهومة، الا ان تحتها خبايا تحتاج الى الكشف عنها، فمن ذلك ان تعلم من اين امتنع ان توصف المعرفة بالجملة؟ و لم لم يكن حالها في ذلك حال النكرة التى تصفها بها في قولك: مررت برجل ابوه منطلق. و رأيت انسانا تقاد الجنائب بين يديه؟ و قالوا: ان السبب في امتناع ذلك: ان الجمل نكرات كلها، بدلالة انها تستفاد. و انما يستفاد المجهول دون المعلوم قالوا فلما كانت كذلك كانت وفقا للنكرة فجاز وصفها بها و لم يجز ان توصف بها المعرفه، اذ لم تكن وفقاً لها.

و القول المبين في ذلك: ان يقال: انه انما اجتلب حتى اذا كان قد عرف رجل بقصة و امر جرى له، فتخصص بتلك القصة، و بذلك الامر عند السامع، ثم اريد القصة اليه ذكر «الذى».

تفسير هذا. انك لا تصل «الذي» الا بجملة من الكلام قد سبق من السامع علم

---

١. دلائل الاعجاز، ص ١٣٤.

بها، و امر قد عرفه له، نحو ان ترى عنده رجلا ينشده شعرا. فتقول له من غد: ما فعل الرجل الذى كان عندك بالامس ينشدك الشعر؟ هذا حكم الجملة بعد «الذي» اذا انت وصفت به شيئا. فكان معنى قولهم: انه اجتلب ليتوصل به الى وصف المعارف بالجمل: انه جئي ليفصل بين ان يراد ذكر الشيء بجملة قد عرفها السامع له، و بين ان لا يكون الامر كذلك.

فان قلت: فد يؤتى بعد «الذى» بالجملة غير المعلومة للسامع.

و ذلك حيث يكون «الذى»، كقولك «هذا الذي كان عندك بالامس و هذا الذي قدم رسولا من الحضرة» انت في هذا و شبهه تعلم المخاطب امرا لم يسبق له به علم، و تفيده في المشار اليه شيئا لم يكن عنده، و لو لم يكن كذلك لم يكن «الذي» خبرا اذا كان لا يكون الشيء خبرا حتى يفاد به فالقول في ذلك: ان الجملة في هذا النحو- و ان كان المخاطب لا يعلمها لعين من اشرت اليه- فانه لا بد من ان يكون قد علمها على الجملة، و حدث بها فانك على كل حال لا تقول:

هذا الذى قدم رسولا: لمن لا يعلم ان رسولا قدم. و لم يبلغه ذلك في جملة و تفصيل. و كذا لا تقول: هذا الذى كان عندك امس: لمن قد نسى انه كان عنده انسان و ذهب عن وهمه. و انما تقوله لمن ذاك على ذكر منه، الا انه رأي رجلا يقبل من بعيد فلم يعلم انه ذاك، و يظنه انسانا غيره.

و على الجملة: فكل عاقل يعلم بون ما بين الخبر بالجملة مع الذي، و بينها مع غير الذي. فليس من احد به طرق الا و هو لا يشك ان ليس المعني في قولك: هذا الذى قدم رسولا من الحضرة: كالمعنى اذا قلت: هذا قدم رسولا من الحضرة. و لا: هذا الذى يسكن في محلة كذا. كقولك: هذا بسكن في محلة كذا. و ليس ذاك الا انك في قولك «هذا قدم رسولا من الحضرة» مبتدي خبرا بامر لم يبلغ السامع، و لم يبلغه و لم

يعلمه اصلا. و في قولك «هذا الذى قدم رسولا» معلم في امر قد بلغه ان هذا صاحبه فلم يخل اذا من الذى بدأ نابه في امر الجملة مع «الذي» من انه ينبغى ان تكون جملة قد سبق من السامع علم بها. فاعرفه فانه من المسائل التى من جهلها جهل كثيرا من المعانى. و دخل عليه الغلط في كثير من الامور. و اللّه الموفق للصواب انتهى و انما نقلنا كلامه بطوله لما فيه من فوائد جمة لمن كان من اهل الذوق و الهمة.

(هذا) المشار اليه بهذا قوله و المقام الصالح للموصولية الخ (هو المقام الصالح للموصول ثم المصنف قد اشار الى تفصيل الباعث) اى الداعى اي السبب (الموجب له) اي لا يراد المسند اليه معرفا بالموصولية (او المرجح له بقوله لعدم علم المخاطب بالاحوال المختصة به) اي بالمسند اليه (سوى الصلة كقولك الذى كان معنا امس رجل عالم).

لا يقال اذا لم يكن للمخاطب علم بالاحوال المختصة به يمكن ايراده نكرة موضوفة كقولنا رجل كان معنا امس عالم و كذلك يمكن ايراده معرفة بالاضافة كقولنا مصاحبنا امس رجل عالم او معرفة باللام العهدية كقولنا الرجل الذي كان معنا امس رجل عالم فانه يقال لا نسلم ذلك اذا يراده نكرة و لو موصوفة خروج عما نحن فيه اذ كلامنا في ايراده معرفة و ايراده معرفة بالاضافة احضار.

للمعهود بعنوان المضاف اليه و باداة التعريف احضار له بعنوان ال و طريق الموصولية احضار له بعنوان النسبة الخبرية المفيدة لاتصاف الموصول بها و هذه الطرق متغايره من حيث الداعى الموجب لها و من حيث المقام و الحال.

(و لم يتعرض لما لا يكون للمتكلم او لكليهما علم بغير الصلة نحو الذين في ديار الشرق لا اعرفهم) هذا مثال للاول (او لا نعرفهم) هذا مثال للثانى اي الذين في ديار

الشرق لا نعرفهم انا و انت ايها السامع.

(لقلة جدوى هذا الكلام و ندرة وقوعه) و انما لم يقل لعدم جدوى هذا الكلام لانه لا يخلوا عن فائدة و هي افادة المخاطب عدم معرفة المتكلم لهم و لكن هذه الفائدة قليلة بحيث لا يلتفت اليها البلغاء لان المفروض ان المتكلم لا يعلم بشيء من الاحوال المختصه به سوى الصلة فلا يمكن الحكم عليه من المتكلم الا بالاحوال العامة التى يعلمها كل احد و الحكم بالاحوال العامة قليل الجدوى كما في قولك النار حارة.

(او استهجان التصريح بالاسم) و الاستهجان اي الاستقباح في اسم المسند اليه اما لاشعاره بمعنى يتنفر الطبع من سماعه لاستقذاره عرفا كان يقال البول و الغائط و الفساء ناقضات للوضوء فيعدل عن ذكر هذه الاسماء لاستهجانها فيقال الذي يخرج من احد السبيلين ناقض للوضوء.

و اما من جهة تركيب الاسم من حروف ينتفر الطبع عن التلفظ بها لكراهتها علي اللسان و نفرة السمع عنها و اما من جهة كون التصريح بالاسم في نفسه قبيحا منافيا لما عليه ذو و الاخلاق الفاضلة و لفظة زليخا محتمل لكلا الوجهين و سياتى بيانه.

(او زيادة التقرير اي تقرير الغرض المسوق له الكلام نحو ﴿وَ راوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِها عَنْ نَفْسِهِ﴾[1] اي راودت زليخا يوسف و المراودة من راد يرود اذا جاء و ذهب) هذا معناها في اصل اللغة ثم استعيرت في العرف للمخادعة بالمجييء و الذهاب بجامع التردد.

و الحاصل ان المراودة في الاصل بمعنى المجييء و الذهاب فاريد منها المخادعة و

---

١. يوسف/ ٢٣.

هي مطلقة و المراد منها ههنا مخادعة خاصة لدلالة قرنية المقام على الخصوصية و المفاعلة هنا ليس على حقيقتها من وقوع المراودة من كل منهما لان يوسف عليه السّلام معصوم لا يقع منه طلب ذلك الامر بل المراد بها اصل الفعل و انما عبر بالمفاعلة للدلالة على المبالغة في طلبها منه اي التكثير في طلبها منه ذلك الفعل القبيح.

قال في شرح التصريف و فاعل بزيادة الالف نحو قاتل يقاتل مقاتلة و قتالا و قيتالا الى ان قال و تأسيسه على ان يكون بين اثنين فصاعدا يفعل احدهما بصاحبه ما فعل الصاحب به نحو ضارب زيد عمرا و قد يكون بمعنى فعل اي للتكثير نحو ضاعفته اي ضعفته و بمعنى افعل نحو عافاك اللّه اي اعفاك اللّه و بمعنى فعل نحو واقع بمعنى وقع و دافع بمعنى دفع و سافر بمعنى سفر انتهى.[1]

و قال في المصباح داودته علي الامر مراودة و رواد امن باب قاتل طلبت منه فعله و كان في المراودة معنى المخادعة لان الطالب يتلطف في طلبه تلطف المخادع و يحرص حرصه انتهى.[2]

و الى ما ذكراه اشار بقوله (و كان المعنى خادعته عن نفسه و فعلت فعل المخادع لصاحبه عن الشيء الذى لا يريد ان يخرجه من يده فيحتال عليه ان يغلبه و ياخذه منه و هي عبارة عن التمحل) اي الاحتيال لمواقعته اياها) يظهر ذلك من قوله تعالى ﴿وَ غَلَّقَتِ الْأَبْوابَ وَ قالَتْ هَيْتَ لَكَ﴾[3] (فالكلام) اي قوله تعالى وَ راوَدَتْهُ الخ

---

١ . جامع المقدمات، ج ١، ص ٢٣٦.

٢ . المصباح المنير، ص ٢٠٢.

٣ . يوسف/ ٢٣.

(مسوق النزاهة يوسف عليه السلام و طهارة ذيله و المذكور) اي الاتيان بالموصول و الصلة اي التى في بيتها (ادل) اي على الغرض المسوق له الكلام اعنى نزاهته عليه السلام و طهارة ذيله (من امرئة العزيز او زليخا) بفتح الزاي و كسر اللام كما في القاموس و بضم الزاى و فتح اللام كما في البيضاوي.[1]

(لان كونه في بيتها و) فيه اشعار و ايماء الى (انه مولى) و عبد (لها) و ذلك (يوجب قوة تمكنها من المراوة و نيل المراد فابانه عليه السلام عنها و عدم الانقياد لها يكون غاية في النزاهة عن الفحشاء و قيل معناه) اي معنى قول المصنف (زيادة تقرير المسند) اي راودته (لان في كونه في بيتها زيادة تقرير المراودة) التى هي مضمون المسند اعني راودته (لما فيه) اي في كونه في بيتها (من فرط الاختلاط و الالفة).

قال في المصباح خلطت الشيء بغيره خلطا من باب ضرب ضممته اليه فاختلط هو و قد يمكن التميز بعد ذلك كما في خلط الحيوانات و قد لا يمكن كخلط المايعات فيكون مزجا قال المرزوقي اصل الخلط تداخل اجزاء الاشياء بعضها في بعض و قد توسع فيه حتى قيل رجل خليط اذا اختلط بالناس كثيرا و الجمع الخلطاء كشريف و شرفاء و من هنا قال ابن فارس الخليط المجاور و الخليط الشريك انتهي و المناسب في المقام المعنى الاول من المعنيين الاخيرين و ان كان الظاهر بحكم الذوق الاخير منهما لكونه عليه السلام شريكا لها في سكنى تلك الدار التي غلقت ابوابها فتامل.[2]

---

١ . القاموس المحيط ماده زيغ.

٢ . المصباح المنير، ص ١٧٧.

(و قيل بل) معناه (زيادة تقرير المسند اليه) اي التي صدرت منها المراودة (و ذلك لامكان وقوع الاشتراك في زليخا) لا مكان تعدد المسماة بها (و) كذلك في (امرئة العزيز) لامكان ان يكون له ازواج متعددة (فلا يتقرر) المسند اليه) اي التى صدرت منه المراودة (و لا يتعين مثله) اي مثل التقرر و التعين.

(في) قوله تعالى (﴿الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا﴾[1] لانها) اي التي هو في بيتها (واحدة معينة مشخصة).

و الحاصل انه لو قيل راودته زليخا او امرئة العزيز لم يعلم انها التى هو في بيتها اذ زليخا مشترك لفظى فيحتمل ان يكون المراد بها امرئة اخرى غير التى هو في بيتها و كذلك امرئة العزيز لانها اسم جنس فيحتمل ان يكون المراد بها امرئة اخرى من زوجات العزيز بخلاف راودته التى هو في بيتها فانه لا احتمال فيه لانه اشارة الى معهودة معينة مشخصة اعني تلك المزئة التى اسمها زليخا و هي امرئة العزيز.

(و مما هو نص في زيادة تقرير الغرض المسوق له الكلام) لكن (في غير المسند اليه بيت) ضرام (السقط) و هو قوله.[2]

اعباد المسيح يخاف صحبى　　و نحن عبيد من خلق المسيحا

الشاهد في لفظ من و هو غير المسند اليه لانه مضاف اليه للفظ عبيد (فانه) اي لفظ من مع صلته (ادل على عدم خوفهم).

اى اصحاب الشاعر اي المسلمين (من النصارى) فذلك ادل (من ان يقول نحن عبيد اللّه) و قريب من ذلك ما قيل بالفارسية.

---

١ . يوسف/ ٢٣.

٢ . علوم البلاغة البيان و المعاني و البديع، ص ١١٧؛ كتاب المطول و بهامشه حاشية السيد مير شريف، ص ٧٥.

اگر بت‌پرستی بتی را پرست　　　که دارد هزاران بت و بت‌پرست

(و المفهوم من المفتاح انها) اي الموصولية في قوله تعالى ﴿وَ راوَدَتْهُ﴾[1] الخ (مثال لها) اي لزيادة التقرير (و لاستهجان التصريح بالاسم لانه قال او ان يستهجن التصريح) بالاسم (او ان يقصد زيادة التقرير نحو ﴿راوَدَتْهُ﴾ الاية ثم قال و العدول عن التصريح باب من البلاغة و اورد حكاية شريح) القاضي و قد اشار صاحب المعالم الى مضمونها في بحث اقتضاء الامر النهى عن الضد.

و اما نص الحكاية على ما في المفتاح فهو انه يحكى عن شريح ان رجلا اقر عنده بشيىء ثم رجع ينكر فقال له شريح شهد عليك ابن اخت خالتك اثر شريح التطويل (بقوله شهد عليك الخ بدل اقررت) ليعدل عن التصريح بنسبة الحاقة الى المنكر لكون الانكار بعد الاقرار ادخالا للعنق في ربقة الكذب.

لا محالة او للتهمة (و كل منهما دال على الحماقه) انتهى ما في المفتاح مع زيادة منا للتوضيح.

(فلو لم تكن) الاية اعنى قوله تعالى راوَدَتْهُ الخ (مثالا لهما) اي للاستهجان و زيادة التقرير (لاخر) السكاكى (ذكر زيادة التقرير عن الحكاية) ليتمحض الحكايه لبيان استهجان التصريح بالاسم و الاية لزيادة التقرير فلما لم يؤخر ذكر زيادة التقرير عن الحكاية فيعلم من ذلك ان الاية مثال لها و لاستهجان التصريح بالاسم (فافهم).

و اما وجه الاستهجان في التصريح بلفظة زليخا فهو انه يقبح عند اولى الاخلاق الفاضلة التصريح باسم المرئة لا سيما في امثال المقام الا اذا دعت ضرورة الى التصريح بالاسم.

---

١. يوسف/ ٢٣.

و قيل ان وجه الاستهجان فيه ان السمع يمج من لفظه زليخا لكونها مركبة من حروف يستقبح السمع من اجتماعها فهى اما من قبيل هعخع او من قبيل جرشى فتامل.

(او) التعريف بالموصولية للدلالة على (التفخيم) اي التعظيم (نحو قوله تعالى ﴿فَغَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ ما غَشِيَهُمْ﴾)[١] قال في الكشاف ما غشيهم من باب الاختصار و من جوامع الكلم التى تستقل مع قلتها بالمعانى الكثيره اى غشيهم ما لا يعلم كنهه الا اللّه و قرء فغشاهم من اليم ما غشاهم و التغشيه النفطية و فاعل غشاهم.

اما اللّه سبحانه او ما غشاهم او فرعون لانه الذي ورط جنوده و تسبب لهلاكهم انتهى ففى الابهام المدلول عليه بالموصول من التفخيم و التعظيم ما لا يخفى على من له ذوق سليم و فهم مستقيم اذ فيه دلالة على ان ما غشيهم بلغ من الفخامة و العظمة بحيث يضيق عنه نطاق البيان (و منه) اي من التعريف بالموصولية للتفخيم (في غير المسند اليه قول ابي نواس.[٢]

(و لقد نهرت مع الغواة بدلوهم ... و اسمت سرح اللحظ حيث ساموا)

(و بلغت ما بلغ امرء بشبابه) ... (فاذا عصارة كل ذاك اثام)

الشاهد في قوله ما بلغ امرء حيث يدل علي التفخيم و التعظيم و هو ليس بمسند اليه بل مفعول به لقوله بلغت و كون الموصولية في هذا البيت دال على التفخيم و العظمة يظهر من قوله.[٣]

ان الشباب و الفراغ و الجدة ... مفسدة للمرء اي مفسدة

---

١. طه/ ٧٨.

٢. خزانة الادب، ج ١، ص ١٤٢.

٣. خزانة الادب، ج ٤، ص ٣١.

(او تنبيه المخاطب على خطاء نحو قول عبدة بن الطيب من قصيده يعظ فيها بنيه ان الذين ترونهم اي تظنونهم اخوانكم يشفى غليل صدروهم ان تصرعوا اي تهلكوا او تصابوا بالحوادث) و قد قلت بمضمونه بالفارسية.

اين همه مردمان كه بنداري　　هر يكي را برادر و ياری

كينئه سينه‌شان شفايا بد　　جون و سدمر تو را غم و خواری

(ففيه) اي الموصول فى قول عبدة (من التنبيه على خطائهم في هذا الظن ما ليس في قولك ان القوم الفلانى و جعل صاحب المفتاح هذا البيت مما جعل الايماء الى وجه بناء الخبر ذريعة الى التنبيه على الخطاء) حيث قال ما هذا نصه او ان تؤمى بذلك (اى بالموصول) الى وجه بناء الخبر الذي تبنيه عليه (اى على الموصول) فتقول الذين امنوا لهم درجات النعيم و الذين كفروا لهم دركات الجحيم ثم يتفرع على هذا (اي على الايماء المذكور) اعتبارات لطيفة ربما جعل (الايماء المذكور) ذريعة الى التعريض بالتعظيم كقولك الذى يرافقك يستحق الاجلال و الرفع و الذى يفارقك يستحق الاذلال و الصفع الى ان قال و ربما جعل (الايماء) ذريعة الى تحقيق الخبر كقوله.[1]

ان التى ضربت بيتا مهاجرة　　بكوفة الجند غالت ودها غول

و ربما جعل ذريعة الى التنبيه للمخاطب على خطاء كقوله ان الذين ترونهم البيت انتهي بزيادة منا للتوضيح.

(ورده المنصف) في الايضاح حيث يقول و فيه نظر اذ لا يظهر بين الايماء الى وجه بناء الخبر و تحقيق الخبر فرق فكيف يجعل الاول (اى الايماء) ذريعة الى الثانى (اي

---

۱. مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ج ۲، ص ۷٦۳؛ المطول مع حاشية السيد مير شريف، ص ۷٦.

تحقيق الخبر) و المسند اليه في البيت الثاني (اى ان الذين ترونهم البيت) ليس فيه ايماء الى وجه بناء الخبر عليه بل لا يبعد ان يكون فيه ايماء الي بناء نقيضه عليه اي الصداقة انتهى مع زيادة منا للتوضيح.

و الى هذا اشار بقوله ((بانه ليس فيه) اي في هذا البيت اي ان الذين ترونهم الخ (ايماء الى وجه بناء الخبر بل لا يبعد ان يكون فيه ايماء الى بناء نقيضه عليه) اي الصداقة.

(و جوابه) اي المصنف (ان العرف و الذوق شاهدا صدق على انك اذا قلت عند ذكر جماعة يعتقدهم المخاطبون اخوانا خلصا ان الذين تظنونهم اخوانكم كان فيه ايماء الى ان الخبر المبنى عليه) اي على هذا المبتدء اي الذين مع صلته (امر) اي شيء (ينافي الاخوة و يباين المحبة) و الصداقة و ذلك الامر هو العداوة فرد المصنف في غير محله (او الايماء الى وجه بناء الخبر اي طريقه) اي نوعه و صنفه (تقول عملت هذا العمل على وجه عملك و على جهته اي على طرذه و طريقته يعنى تاتى بالموصول و الصلة للاشارة الى ان بناء الخبر عليه) اي على الموصول و الصلة (من اي وجه و اي طريق من الثواب و العقاب و المدح و الذم و غير ذلك) من انواع معانى الاخبار و اصنافها كالعدالة و الفسق و نحوهما كقولنا الذي كل اصناف اهل العلم و طوائفه عنده سواء يستحق ان يقلده المسلمون.

(و حاصله) اي حاصل الايماء الى وجه بناء الخبر (ان تاتى بالفاتحة) اي ابتداء الكلام و اوله (على وجه ينبه الفطن على الخاتمه) اي على انتهاء الكلام (كالارصاد) الاتى (في علم البديع) حيث يقول و منه (اى من المحسنات المعنويه الارصاد و يسميه بعضهم التسهيم ايضاً و هو ان يجعل قبل العجز من الفقرة (في النثر) او من

البيت ما يدل عليه اي على العجز نحو قوله ﴿وَ ما كانَ اللّٰهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَ لٰكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[١] و كقوله.[٢]

اذا لم تستطع شيئا فدعه	و جاوزه الى ما تستطيع

انتهي ملخصا (نحو ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرِينَ﴾[٣] فان فيه ايماء الي ان الخبر المبنى عليه) اي على الموصول وصلته (امر من جنس العقاب و الاذلال بخلاف ما اذا ذكرت اسمائهم) اي المستكبرين (الاعلام) الشخصية بان يقال ان فرعون و هامان و قارون مثلاً سيدخلون جهنم داخرين اذ حينئذ ليس في الكلام ذلك الايماء فتامل.

(ثم) اعلم (انه اي الايماء الى وجه بناء الخبر) الحاصل من الموصول وصلته (ربما جعل) ذلك الايماء (ذريعة اي وسيلة الى التعريض بالتعظيم لشانه اي شان الخبر نحو قول الفرزدق.

ان الذي سمك اي رفع السماء بنى لنا بيتا اراد به الكعبة) اذ قصده الافتخار على جرير بان ابائه من قريش الذين منهم سدنة البيت و هم جيرانه.

(او) اراد (بيت الشرف و المجد و العز) لان قبيلته من اعظم قبائل العرب بخلاف قبيلة جرير فانهم من اراذل قبيلة بني تميم و اصغرهم و هذا المعنى هو المتعين لان جريراً من المسلمين فلا معنى للافتخار عليه بالكعبه اذ لكل مسلم فيها حق فتامل (دعائمه اعز و اطول من دعائم كل بيت الدعائم جمع (دعامة بكسر الدال و هى عماد

---

١ التوبه/ ٧٠

٢ . شرح النظام على الشافية، ص ٧٤.

٣ الغافر/ ٦٠.

البيت اي قوانمه و اعمدته و لا يخفي ان في قوله من دعانم كل بيت كلام ذكره بعض المحشين في باب افعل التفضيل من شرح التصريح و هذا نصه فان قيل لم يرد ان يثبت ان لهم بيوتا عزيزة طويلة و هذا اعز منها احتقارا لهم لانهم لم يسبق منهم دعوى فهذا جيد حسن فتامله انتهى.[1]

و كيفكان (ففى قوله ان الذي سمك السماء ايماء الى ان الخبر المبنى عليه امر من جنس الرفعة و البناء) لان الصلة اي سمك معناه ذلك.

قال في المجمع قوله ﴿رَفَعَ سَمْكَها﴾[2] اي بنائها و سمك اللّه السماء سمكا رفعها و السمك من اعلى البيت الى اسفله قاله في القاموس و المسموكات السموات و السبع و السامك العالى المرتفع و سمك البيت سقفه انتهى[3] (بخلاف ما اذا قيل ان اللّه او الرحمن او غير ذلك) من اسمائه الحسنى و اوصافه العليا جل جلاله.

(ثم فيه) اي في الموصول وصلته (تعريض بتعظيم بناء بيته) اي الفرزدق (لكونه) اي بيته (فعل من) بنى و (رفع السماء التى لا بناء ارفع منها و اعظم).

و الحاصل ان شان الصانع المتقن في صنعته ان تكون صنعته متقنه فحيث اثبت ان بناء بيته فعل من سمك السماء و بنيها فبناء بيته اعظم و اتقن من كل بيت و دعائمه اعز و اطول من كل دعانم كل بيت لان صنايع صانع المتقن في صنعته لا تختلف غالباً فتامل.

(او) جعل الايماء ذريعة الى التعريض بتعظيم (شان غيره اي غير الخبر نحو

---

١ . جامع المقدمات، ج ١، ص٣١٠.

٢ . النازعات/ ٢٨.

٣ . المجمع البحرين، ج ٥، ص ٢٧١.

﴿الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْباً كانُوا هُمُ الْخاسِرِينَ﴾[1] ففيه) اي في الموصول وصلته في هذه الايه (ايماء الى ان طريق بناء الخبر مما ينبىء عن الخيبة و الخسران و تعظيم لشان شعيب ع) و هو ليس بخبر بل مفعول به لكذبوا (و هو ظاهر).

لا يقال ان البيت في قول الفرزدق ايضاً كذلك لانه ايضاً مفعول به لقوله بنى فكيف ذلك من قسم التعريض بتعظيم شان الخبر.

فانه يقال نعم لكن تعظيم البيت لتعلق الخبر اعنى بناء من بنى السماء به جعله كانه نفس الخبر لانه لا محيص عن اعتبار تعلق الخبر به في تعظيمه و هذا بخلاف شعيب اذ منشاء تعظيمه ليس تعلق الخبر اعنى كانوا به بل المنشاء كون تكذيبه موجبا للخيبة و الخسران فتامل فانه دقيق و بالتامل حقيق.

(و قد يجعل) الايماء (ذريعة الى الاهانة بشان الخبر نحو ان الذى لا يعرف الفقه قد صنف فيه) ففيه ايماء الى وجه بناء الخبر و كونه ذريعة الي اهانة ما صنف في الفقه ظاهر.

(او) يجعل الايماء ذريعة الى اهانة (شان غيره) اي غير الخبر (نحو ان الذى يتبع الشيطان فهو خاسر) ففي الموصول وصلته ايماء و اشارة الى ان الخبر المبنى عليه من جنس الخيبة و الخسران و في ذلك الايماء تعريض باهانة الشيطان الذى هو مفعول به لقولنا يتبع لانه اذا كان اتباعه يترتب عليه الخيبة و الخسران كان مهانا و محقرا.

(و قد يجعل) الايماء (ذريعة الى تحقيق الخبر) اي تقريره و تثبيته اي جعله مقررا و ثابتا فى ذهن السامع حتى كان الايماء المذكور برهان و دليل عليه و ذلك فيما اذا

---

١. الاعراف/ ٦٢.

كانت الصلة تصلح دليلا لوجود الخبر و حصوله (نحو) قوله.[١]

(ان التى ضربت بيتا مهاجرة) (بكوفة الجند غالت ودها غول)

(فان فى ضرب البيت بكوفة و المهاجرة اليها ايماء الى ان طريق بناء الخبر ما ينبىء عن زوال المحبة و انقطاع المودة ثم انه يحقق زوال المحبة و المودة و يقرره حتى كانه برهان عليه و هذا معنى تحقيق الخبر فظهر الفرق بينه) اي بين التحقيق المذكور (و بين الايماء الى وجه بناء الخبر و سقط) ما تقدم انفاً نقلا من الايضاح و هو (اعتراض المصنف بانه لا يظهر فرق بينهما) اي بين التحقيق المذكور و الايماء (فكيف يجعل الايماء ذريعة اليه) اي الى التحقيق المذكور (الا ترى ان قوله ان الذى سمك السماء البيت و ان الذين ترونهم البيت فيه ايماء من غير تحقيق الخبر) بخلاف قوله ان التى ضربت بيتا البيت فان فى ضرب البيت اي الخيام بالكوفة و المهاجرة اليها دليل و تحقيق انها غالت اي اكلت و اهلكت ودها غول فزالت محبتها و الا فكيف يهاجر الى الكوفة و تقيم بها فلذا قال بالفارسية (دانى كه چيت دولت ديدار دوست ديدن در كوى او كدائي بر خسروى كزيدن) و ادخال التاء فى الفعل اعني غالت لكون الغول مؤنث سماعى و ان كانت بمعنى المهلك و اضافة الكوفة الى الجند لاقامة جند كسرى ملك العجم بها (و قد يجعل) الايماء (ذريعة الى التنبيه على الخطاء كما مر) في قوله ان الذين ترونهم اخوانا البيت (فاحسن التامل فى هذا المقام فانه من مطارح الانظار و مسارح الافكار حتى لا يشتبه عليك الامر كما اشتبه على المنصف فزعم انه لا فرق بين الايماء الي وجه بناء الخبر و بين ما يجعل ذلك الايماء ذريعة اليه من التعريض بتعظيم شان الخبر او تحقيقه و نحوهما على ما تقدم بيانه.

---

١. مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ج ٢، ص ٧٦٣.

(و الفاضل العلامة قد فسر فی شرح المفتاح الوجه في) قول السكاكی (الايماء الى وجه بناء الخبر بالعلة و السبب كما هو الظاهر في قولنا ان الـذين امنـوا لهـم درجـات النعيم) لان الظاهر منه ان العلة و السبب لكون الدرجات لهم انما هو ايمانهم لا شيء اخر.

(ثم صرح) الفاضل العلامه (بان) لفظة هذا في (قوله ثم يتفرع على هذا اعتبـارات لطيفة ربما جعل ذريعة الى كذا و كذا اشارة الى) مجموع (جعل المسند اليه موصـولا موميا الى وجه بناء الخبر) لا الى جعل المسند اليه موصولا فقـط (فاشـكل عليـه) اي على الفاضل العلامة (الامر) اي تطبيق ما فسر به الوجه اعنى العلة و السبب (في نحو ان الذى سمك السماء و ان التى ضربت و الذين ترونهم لعدم تحقق السببية) و العلية في امثال هذه الابيات الثلاثة (و هو اي الفاضل العلامة (لـم يتعـرض لـذلك) اي لـم يتعرض للاشكال و لا لدفعه بل مر منه مر الكرم و ذلك لعجزه عن ذلك.

(و من النِاس من اقتفى اثره في تفسير الوجه بالعلـة) و الـسبب (لكـن هـرب عـن الاشكال) الوارد في امثال الابيات الثلاثة (بان معنى قوله) اي السكاكی (ثم يتفرع على هذا اي على ايراد المسند اليه موصولا من غير اعتبار الايماء) الى وجه بناء الخبر.

و الحاصل ان من اقتفى اثر الفاضل العلامـه فـي تفـسير الوجـه بالعلـة و الـسبب تفصى عن الاشكال المذكور بجعل لفظة هذا اشارة الى خصوص جعل المـسند اليـه موصولا من غير اعتبار الايماء الي وجه بناء الخبر فلا يحتاج في امثال الابيات الثلاثـة الى تطبيق ما فسر به الوجـة اعنـي العلـة و الـسبب (فـلا يلـزم فـي الابيـات) الثلاثـة (المذكورة ايماء) الى وجه بناء الخبر اي الى العلة و السبب للخبر فصح تفسير الوجه بالعلة و السبب و لا اشكال فيه اي في هذا التفسير.

(و) الحال ان (سوق الكلام) اي كلام السكاكي (ينادى على فساد هذا الـراي عنـد

المنصف) اذ سوق كلامه ظاهر بل صريح في ان المراد من الوجه ما ذكرنا من الطريقة و الطرز لا ما فسره به الفاضل العلامة و من اقتفى اثره في ذلك.

(و قد يقصد بالموصول) وصلته (الحث) و الترغيب (على التعظيم او التحقير او الترحم او) يقصد بالموصول (نحو ذلك) كالتهكم (كقولنا جانك الذي اكرمك) مثال للاول (او) جانك الذي (اهانك) مثال للثانى (و) كقولنا جاء الذي (سبي اولاده و نهب امواله) مثال للثالث (و قد يكون) الموصول وصلته (للتهكم) اي الاستهزاء و السخريه (نحو ﴿يا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾.[1]

قال فى الكشاف و كان هذا النداء متهم على وجه الاستهزاء كما قال فرعون ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾[2] و كيف يقرون بنزول الذكر عليه و ينسبونه الى الجنون و التعكيس في كلامهم للاستهزاء و التهكم مذهب واسع و قد جاء فى كتاب اللّه فى مواضع منها فبشرهم بعذاب اليم انك لانت الحليم الرشيد و قد يوجد كثيرا في كلام العجم و المعنى انك لتقول قول المجانين حين تدعى ان اللّه نزل عليك الذكر انتهى.[3]

هذا و لكن قال الطريحي تهكم عليه اذا اشتد غضبه عليه انتهى[4] و لا يخفى ان هذا المعنى انسب بما ذكر من الايات.

قال في تاج العروس التهكم التهدم يكون فى البئر و نحوها يقال تهكمت البئر اذا

---

١. الحجر/ ٦.

٢. الشعراء/ ٢٧.

٣. الكشاف، ج ٣، ص ٢٣٤.

٤. المجمع البحرين، ج ٦، ص ١٥٧.

تهدمت اي تهورت و التهكم الاستهزاء و الاستخفاف يقال قالها علي سبيل التهكم كالاهكوهة بالضم و التهكم الطعن المتدارك و ايضاً التبختر بطرا و ايضاً الغضب الشديد و هو التهدم من الغيظ الشديد و الحمق و ايضاً التندم علي الامر الفائت و ايضاً المطر الكثير الذى لا يطاق و كذلك السيل و ايضاً التغنى عن ابي زيد قال و هكمته تهكيما غنيت له بصوت و المستهكم المتكبر نقله الجوهري و الهكم ككتف الشرير المقتحم على ما لا يعنيه و يتعرض للناس بالشر و مما يستدرك عليه التهكم التكبر و ايضاً حديث الرجل في نفسه و ايضاً التعدي انتهي[١] بحذف الشواهد و انما نقلنا جميع المعانى لما فى نقلها من الفوائد.

فتامل تعرف (و لطائف هذا الباب) اي باب الموصول (لا تكاد تضبط) كما اشار اليه الشيخ في كلامه المتقدم في اول الباب فراجع ان شئت.

فى تعريف المسند اليه بالإشارة

(و بالاشاره اي تعريف المسند اليه بايراده اسم اشارة متي صلح المقام له) اي للتعريف المذكور (و اتصل به) اي بالتعريف المذكور (غرض) موجب له او مرجح له على ما ياتى تفضيله بعيد هذا (اما المقام الصالح) له (فهو ان يصح) اي يمكن (احضاره) اي المسند اليه (فى ذهن السامع بواسطة الاشارة) اليه (حسا).

قال الرضى اي اشارة بالجوارح و الاعضاء (فان اصل اسماء الاشارة ان يشار بها الى مشاهد محسوس) حين الاشارة «قريب» نحو هذا الرجل «او بعيد» نحو ذلك الرجل.

---

١ . تاج العروس، ج ١، ص ٤٥ و ج ٨، ص ١٣٢.

(فان اشير بها الى محسوس غير مشاهد) حين الاشارة نحو تِلْكَ الْجَنَّةُ و هٰذِهِ جَهَنَّمُ (او الى ما يستحيل احساسه و مشاهدته) نحو ﴿ذٰلِكُمُ اللّٰهُ و ذٰلِكُما مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي﴾[1] (فلتصييره) اي المشار اليه في الصورتين (كالمشاهد و تنزيل الاشارة العقلية منزلة الحسية) لا سيما في ذلكم اللّه فان من كانت المخلوقات باسرها دالة عليه فهو فوق المحسوس (و اما الغرض الموجب او المرجح فقد اشار الى تفصيله بقوله لتمييزه اي المسند اليه اكمل تمييز) استشكل عليه بانه يقتضى ان يكون اسم الاشارة اعرف المعارف و هو خلاف ما عليه الجمهور من ان اعرف المعارف المضمرات ثم الاعلام ثم المبهمات و قد تقدم بيانه.

و اجيب بان المراد انه اكمل من حيث التمييز بالنسبة لما تحته من المعارف لا بالنسبة لما فوقه و ايضاً الكلام في مقام لا يمكن فيه التعبير بما فوقه من المعارف.

و قد يجاب بان دلالة اسم الاشارة على اكملية التمييز انما هو من حيث ان معه اشارة حسية و لا يتاتي معها اشتباه اصلا بخلاف العلم فان مدلوله و ان كان جزئيا مانعاً من الشركة لكن ربما يكون مشتركا لفظيا او يكون مسماه غير معلوم للسامع فلا يحصل التمييز فضلا عن كماله و هذا لا ينافي ان غير اسم الاشارة اعرف منه من جهة اخرى.

و ذلك لان من المضمرات ضمير المتكلم الذى لا يتصور فيه اشتباه اصلا من حيث ذاته و مدلول العلم متعين مشخص بحسب الوضع و الاستعمال معا بخلاف اسم الاشارة فان مدلوله متعين بحسب الاستعمال لا غيره.

---

۱. يوسف/ ۳۷.

و بالجملة فدلالة اسم الاشارة على اكملية التميز لا تقتضى اعرفيته فلايكون القول باكملية اسم الاشارة من حيث التمييز مخالفا لما عليه الجمهور من ان اعرف المعارف المضمرات ثم الاعلام ثم المبهمات (نحو قوله اي ابن الرومي هذا ابو الصقر فردا) اي منفردا او منفردا (نصب) بضم الاول و كسر الثانى او بفتح الاول و سكون الثاني اي منصوب (علي المدح) اي لاجل المدح فلفظة على للتعليل قال في المغنى الرابع (من معانى على) التعليل كاللام نحو ﴿وَ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلى ما هَداكُمْ﴾[1] اي لهدايته اياكم و قوله[2]

علام تقول الرمح يثقل عاتقى اذا انا لم اطعن اذ الخيل كرت

انتهى[3] فالتقدير امدح فردا او التقدير اعنى فردا اذ لا يشترط في المنصوب علي المدح ان يكون العامل فيه دالا على المدح (او) نصب (على الحال) من الخبر اعني ابو الصقر.

فان قلت الحال لا تاتي من الخبر كما لا تاتى من المبتدء عند الجمهور قلت سوغ ذلك كون الخبر هنا مفعولا في المعنى لمعنى اسم الاشارة او هاء التنبيه لتضمن كل منهما معنى الفعل و هو اشير او ابنه قال ابن الحاجب و عاملها (اى الحال) اما الفعل او شبهه او معناه.

و قال الجامي في الشرح او معناه المستنبط من فحوى الكلام من غير تصريح به او

---

۱. البقره/ ۱۸۵.

۲. الحدائق الندية في شرح الفوائد الصمديه، ص ۳٦۷؛ شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد شرح تسهيل الفوائد، ج ۱۰، ص ۵۲۱۲.

۳. ملا جامي الطبعة التركيه مبحث الحال.

تقديره كالاشارة و التنبيه في نحو هذا زيد قائما و كالنداء و التمنى و الترجي و التشبيه في نحو يا زيد قائما و ليتك عندى مقيما و لعله في الدار قائما و كانه اسد صائلا هذا ما في الجامى و لكنه مخالف فى بعض الصور لما فى الرضى فراجع ان شئت ان تعرف.

(فى محاسنه) اي في محاسن اعماله و صفاته اي منفردا فيها (من نسل شيبان) اي حالكون ابو الصقر من نسل شيبان و النسل الولد و شيبان بفتح الشين علم لابى القبيلة المسماة باسمه (بين الضال) بتخفيف اللام جمع ضالة بلا همز (و السلم) جمع سلمة اي حالكونهم اي تلك القبيلة بين الضال و السلم (و هما شجرتان بالبادية) الاول شجر السدر البرى و الثانى شجر ذو شوك من اشجار الباديه يقال له العضاه (يعني) هذه القبيلة (يقيمون بالبادية) و انما مدحهم بذلك (لان) العرب تعتقد ان (فقد العز في الحضر) و هو كذلك في الجملة لان من كان في الحضر تناله غالبا يد الاراذل من الحكام و الي ذلك يشير ابو العلاء بقوله.[1]

الموقدون بنجد نار بادية   لا يحضرون و فقد العز في الحضر

و قريب من ذلك ما قال الشاعر الفارسى.

بهر ديار كه در چشم خلق خار شدى   سبك سفر كن از انجا برو بجاي دكر
درخت اكر متحرك شدى ز جاى بجاي   نه جوراره كشيدي و نه جفاى تبر

و يحتمل ان يكون المراد بمدحهم بسكنى البادية وصفهم بكمال البلاغة و نهاية الفصاحة لكونهم لا يخالطون في الحضر طوائف العجم فتكون لغاتهم سالمة مما يخل بالفصاحة.

---

١. حاشية الدسوقي على مختصر المعاني، ج ١، ص ٥٣٥ و ج ٤، ص ٣٤٩.

كلام الجاحظ في تعريف البلاغة

قال الجاحظ في البيان و التبيين من زعم ان البلاغة ان يكون السامع يفهم معنى القائل (اى مقصود المتكلم) جعل الفصاحة و اللكنة و الخطاء و الصواب و الاغلاق و الابانة و الملحون و المعرب كله سواء و كله بياناً.

و كيف يكون ذلك كله بيانا و لو لا طول مخالطة السامع للعجم و سماعه للفاسد من الكلام لما عرفه و نحن لم نفهم عنه الا للنقص الذى فينا.

و اهل هذه اللغة و ارباب هذا ألبيان لا يستدلون على معانى هؤلاء بكلامهم كما لا يعرفون رطانة الرومى و الصقلي.

و ان كان هذا الاسم انما يستحقونه بانا نفهم عنهم كثيرا من حوائجهم فنحن قد نفهم من حمحمة الفرس كثيرا من حاجاته و نفهم بضغاء السنور كثيرا من ارادته و كذلك الكلب و الحمار و الصبى الرضيع و انما عنى من قال ان كل من افهمك حاجته فهو بليغ افهامك العرب حاجتك على مجرى كلام الفصحاء و اصحاب هذه اللغة لا يفقهون قول القائل منها.[1]

مكره اخاك لابطل و اذا عز اخاك فهن

و من لم يفهم هذا لم يفهم قولهم ذهبت الى ابو زيد و رايت ابي عمروا و متى وجد النحويون اعرابيا يفهم هذا و اشباهه بهرجوه (اي ابطلوه اي عدوا كلامه رديئا اي لم يقبلوا كلامه شاهدا للقواعد النحويه) و لم يسمعوا منه لان ذلك يدل على طول اقامته في الدار التى تفسد اللغة و تنقص البيان لان تلك اللغة انما انقادت و استوت و اطردت و تكاملت بالخصال التي اجتمعت لها في تلك الجزيرة و في تلك الجبره و

---

١. شرح الدماميني على مغني اللبيب، ج ٢، ص ١٣٦.

لفقد الخطاء من جميع الامم.

و لقد كان بين يزيد بن كثرة يوم قدم علينا البصرة و بينه يوم مات بون بعيد على انه كان قد وضع منزلة في اخر موضع الفصاحة و اول موضع العجمة و كان لا ينفك من رواة و مذاكرين انتهى.[١]

(او التعريض بغباوة السامع حتى كانه لا يدرك غير المحسوس) لما تقدم انفاً من ان الاصل في اسم الاشارة ان يشار به في المشاهد المحسوس فيقع التعويض به كما بنفس الاشارة بالاعضاء و الجوارح فانه لو سئلك سائل بحضرة فاعل الفعل فقال من فعل هذا و قمت وضعت يدك على الفاعل و لو اجبت باسمه لعرفة كان في ذلك من التعريض بغباوته ما لا يخفى و لا سيما عند وجود القرائن الدالة على الفاعل فاسم الاشارة كذلك (كقوله اي الفرزدق).[٢]

(اولئك ابائي فجئنى بمثلهم)   اذ اجتمعنا يا جرير المجامع

(هذا الامر) اي قوله فجئنى بمثلهم (للتعجيز كقوله تعالى ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[٣] فالمراد انك عاجز لا تقدر على الاتيان بمثل ابائى في المناقب (اذ اجتمعنا ياجر المجامع) للافتخار لان ابائك ليس لهم مناقب و مفاخر.

(او بيان حاله اي المسند اليه في القرب او البعد او التوسط كقولك هذا) بكر في القريب (او ذلك) عمرو في البعيد (او ذاك زيد) فى المتوسط خلافاً لاين مالك حيث قال ولدى البعد انطق بالكاف حرفاً دون لام او معه و انما (اخر) المصنف (ذكر

---

١. البيان و التبين جاحظ، ج ١، ص ١٦ و ١٣٥.

٢. النحو التطبيقي وفقاً لمقررات النحو العربي في الماهد و الجامعات، ج ١، ص ٦٨.

٣. البقره/ ٢٣.

التوسط لانه انما يتحقق بعد تحقق الطرفين) اي القرب و البعد.

(فان قلت كون ذا للقريب و ذلك للبعيد و ذلك للمتوسط مما يقرره الوضع و اللغة) و ليس من وظائف هذا الفن.

(فلا ينبغى ان يتعلق به نظر علم المعاني لانه انما يبحث عن الزائد علي اصل المراد) اي الاخبار بثبوت شيء لشيء مثلاً او نفيه عنه و الزائد على ذلك ما يطابق به اللفظ مقتضى الحال حسب ما تقدم مفصلاً و مشروحاً عند بيان تعريف علم المعانى.

(قلت مثله كثير في علم المعاني كاكثر مباحث التعريف و التوابع و طرق القصر و غير ذلك) مما هو مذكور في علم النحو (و تحقيقه) اي الجواب التحقيقي (ان اللغة) و النحو انما (تنظر فيه) اي اسم الاشارة (من حيث ان) لفظة (هذا للقريب مثلاً و علم المعانى) ينظر فيه (من حيث انه) اي الشان (اذا اريد بيان قرب المسند اليه يؤتى بهذا و هو) اي النظر من هذه الحيثية (زائد على اصل المراد الذى هو الحكم على المسند اليه المذكور) في الكلام (المعبر عنه بشيء) اي بلفظ (يوجب تصوره ايا ما كان) اي اي لفظ كان اي سواء افاد حاله من قرب او بعد او توسط ام لا لكن البليغ يراعى ما يقتضيه الحال فياتى باسم اشارة يكون مؤدياً.

لاصل المراد مع خصوصية بها يطابق الكلام لمقتضى الحال (و لو سلم) ان البيان المذكور في السؤال مما يقرره الوضع.

و اللغة و لا ينبغي ان يتعلق به نظر علم المعاني (فذكره في هذا المقام توطئة و تمهيد لما يتفرع عليه من) الخصوصيات و الاحوال التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال اي (التحقير و التعظيم) و التنبيه الاتي و غير ذلك مما يشير اليه في اخر المبحث (كما اشار اليه) اي الى ما يتفرع عليه (بقوله او تحقيره اي تحقير المسند اليه بالقرب) الذي يدل عليه اسم الاشارة اذ من لوازم قرب الشيء الابتذال و كونه سهل

المنال الملازم عرفا للحقارة و عدم الاعتناء به في غالب الاحوال.

كما قال الحكيم الفارسي

شبها اكر همه قدر بودی　　　شب قدر بيقدر بودی

و الحاصل انه قد يؤتي بالمسند اليه اسم اشارة قصدا التحقير المشار اليه لدلالة القرب علي ذلك كما ان لفظ القرب يفيد ذلك ايضاً كما يقال هذا شيء قريب اي مبتذل هين التناول سهل المئونة (نحو) قوله تعالى في سورة الانبياء ﴿وَ إِذا رَآكَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُواً﴾ ﴿أَ هذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ﴾ ﴿وَ هُمْ بِذِكْرِ الرَّحْمنِ هُمْ كافِرُونَ﴾ و قوله تعالى في سورة الفرقان ﴿وَ إِذا رَأَوْكَ إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُواً أَ هذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا﴾.[1]

قال الزمخشری اهذا محكى بعد القول المضمر و هذا استصغار انتهى.[2] محل الحاجة من كلامه و الاستصغار عد الشيء صغيرا اي حقيراً ذليلاً.

«و قد يقصد به» اي باسم الاشارة الموضوع للقرب «تقريب حصوله» اي وقوع المسند اليه المشار اليه «نحو هذه القيامة قد قامت» في كون تقريب الحصول مفهوما من اسم الاشارة تامل بل منع يظهر وجهه من مراجعة بحث قد في علم النحو فتامل.

«او تعظيمه» اي المسند اليه «بالبعد» المفهوم منه «نحو ﴿الم ذلِكَ الْكِتابُ﴾[3] فاستعمل اسم اشارة البعيد «تنزيلا لبعد درجته» في البلاغة و الاخبار بالغيوب.

---

١. الاسراء/ ٩٤.

٢. الكشاف، ج ٢، ص ٥١١.

٣. البقره/ ١ ـ ٢.

«و رفعة محله» و شانه في الفصاحة و الاسلوب «منزلة بعد المسافة» و المكان كما ان لفظ البعد ايضاً يفيد ذلك كما يقال هذا شيء بعيد لا تناله الافهام و الايادي الا بشق الانفس و تهيئة المبادى و من هنا قالوا من طلب المعالى سهر الليالى.

فايراد اسم الاشارة الموضوع للبعيد لقصد تعظيم المشار اليه اعنى الكتاب كيف لا و قد اعجز البلغاء عن ادراك رموز الفاظه فضلا عن دقائق معانيه و محتوياته و قد قال عز اسمه و عظم كبريائه في تعظيم شأنه و تفخيم امره ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً[١] وَ لَقَدْ آتَيْناكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثانِي وَ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ[٢] لَوْ أَنْزَلْنا هذَا الْقُرْآنَ عَلى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾.[٣]

قال الشمنى في حاشية المغنى في بحث ضمير الفصل عند المسئلة الثالثة ما هذا نصه في الشرح و سئلت مرة بعض الاصحاب عن الحكمة في التفريق بين شان المؤمنين و الكافرين في سورة البلد حيث ترك ضمير الفصل فى حق الاولين فقيل ﴿أُولئِكَ أَصْحابُ الْمَيْمَنَةِ﴾[٤] و اتى به في حق الاخرين فقيل ﴿وَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآياتِنا هُمْ أَصْحابُ الْمَشْأَمَةِ﴾[٥] فتامله انتهي و اقول الحكمة ان اسم الاشارة يؤتى به لتمييز ما اريد به اكمل تمييز لصحة احضاره فى ذهن السامع بواسطة الاشارة حسا

---

١. الاسراء/ ٨٨.

٢. الحجر/ ٨٧

٣. الحشر/ ٢١.

٤. الواقعة/ ١٩.

٥. البلد/ ١٩.

كقول إبن الرومي هذا ابو الصقر البيت و لا كذلك الضمير.

و ان اسم الاشارة البعيد يجعل ذريعة الى تعظيم المشار اليه القريب ذهابا الى بعد درجته و رفعة محله كقوله تعالى حكاية عن امرئة العزيز ﴿فَذَٰلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾[١] حيث لم يقل هذا و هو حاضر انتهي محل الحاجة من كلامه.[٢]

هذا و لكن سياتى في بحث تعريف المسند اليه نقلا عن ابن هشام ان التعظيم في قوله تعالى ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ﴾[٣] مستفاد من ال فتامل.

(و قد يقصد به) اي باسم الاشارة البعيد (تعظيم المشير) اي المتكلم (كقول الامير لبعض حاضريه) مشيرا الى رجل حاضر عنده «ذلك» الرجل (قال كذا) و قد يأتى لتحقير المشير و نظيره نداء اللّه تعالى كما ياتى في باب الانشاء.

«او تحقيره» اي المسند اليه المشار اليه (بالبعد كما يقال ذلك ذلك اللعين فعل كذا) في انفهام التحقير من ذلك مع ذكر اللعين تامل لا يخفى وجهه و كيفكان استعمل اسم اشاره البعيد (تنزيلا لبعده عن ساحة غر الحضور و الخطاب و سفالة محله منزلة بعدا المسافة «و لفظ ذلك» الموضوع لمشار اليه لزم منه حضوره «صالح للاشارة الى كل غائب عينا كان او معنى» اي مشاهدا كان ذلك الغائب اذا حضر او غير مشاهد و تلك الصلاجية تحصل «بان يحكى عنه» اي عن الغائب «اولا ثم يشار اليه» بلفظة ذلك «نحو جائنى رجل فقال ذلك الرجل» هذا مثال للعين «و» اما امثال المعنى فهو «ضربنى زيد فهالني ذلك الضرب لان المحكى عنه» في المثالين

---

١. يوسف/ ٣٢.

٢. شرح الدماميني على مغني اللبيب، ج ٢، ص ٩٣.

٣. البقره/ ١.

«غائب» حين الاشارة اليه فالاستعمال فيها مجاز فتامل.

«و يجوز على قلة» استعمال «لفظ» هذا الدال على «الحاضر نحو» جانني رجل «فقال هذا الرجل و» ضربني زيد «ف هالني هذا الضرب اي هذا المذكور» في كل من المثالين «عن قريب اي قبل التلفظ بلفظة هذا «فهو» اي المذكور «و ان كان غائبا» حين التكلم و الاشارة «لكن جرى ذكره عن قريب فكانه حاضر» في لفظة كان اشعار بان هذا الاستعمال ايضاً مجاز فتامل.

«و قد يذكر المعنى الحاضر المتقدم» اي المشار اليه «بلفظ البعيد نحو بِاللَّـهِ الْعَظِيمِ و ذلك قسم عظيم لا فعلن لان المعنى» كما قال نجم الائمة «غير مدرك بالحس فكانه بعيد» فذلك ايضاً من قبيل المجاز.

«او التنبيه اي تعريف المسند اليه بالاشارة» كلفظة أُولئِكَ في الاية الاتية المستشهد بها «للتنبيه» علة للتعريف «عند» ظرف للتنبيه «تعقيب المشار اليه» و هو الذين في الاية على وجه ياتي بيانه «باوصاف» اصطلاحيه او لغوية و هي هنا جملة الصلة اعني يومنون و ما عطف عليها «اى عند ايراد اوصاف» و لفظة «على» بمعنى في كما في و دخل المدينة على حين غفلة اي عند ايراد اوصاف في «عقيب المشار اليه» اي بعده «ثم تقول عقبه فلان» بالتشديد «اذا جاء» فلان «على عقبه» اي بعده «ثم تعديه» اي عقبه بالتشديد «الى المفعول الثاني بالباء» نحو باوصاف فى المتن «و تقول عقبته» بالتشديد «بالشى اي جعلت الشي علي عقبه» اي في عقبه اي بعده «على انه» متعلق بالتنبيه «اي للتنبيه على ان المشار اليه» اي الذين «جدير» اي حقيق اي مستحق «بما» اي بخبر و هو علي هدى في اولئك الاول و هم المفلحون في اولئك الثانى «يرد بعده اي بعد اسم الاشارة» اي اولئك «من اجلها اي من اجل الاوصاف التي ذكرت

بعد المشار اليه نحو ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ﴾[١] الى قوله تعالى ﴿أُولئِكَ عَلى هُدىً مِنْ رَبِّهِمْ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.[٢] الشاهد في انه (عقب المشار اليه و هو الذين) وحده لا مع (يومنون) لانه من الاوصاف كما يظهر ذلك من قوله (باوصاف متعددة من الايمان بالغيب و اقامة الصلوة و غير ذلك) يعنى الانفاق مما رزقهم اللّه في سبيله و الايمان بما انزل الى رسول اللّهﷺ و بما انزل قبلهﷺ و الايمان بالمعاد و كونهم مؤقنين بذلك (ثم عرف المسند اليه) و هو اولئك (بان اورده اسم اشارة تنبيها على ان المشار اليهم) يعنى الذين (احقاء) اي مختصون (بما) اي باخبار و احكام (يرد بعد) لفظة (اولئك و هو) اي ما يرو بعد اولئك (كونهم على الهدى عاجلا) اي الدنيا (و) على (الفوز بالفلاح اجلا) اي في الاخرة (من اجل الاوصاف المذكورة) انفاً اعنى الايمان باللّه الى اخر ما ذكرنا.

(تنبيهان) الاول انما قلنا ان المشار اليه هو الذين وحده لا مع يؤمنون كما يظهر من كلام الشارح لما اشار اليه الفاضل المحشى من ان المراد بالمشار اليه ذات الموصول من غير من ملاحظتها مع مضمون الصلة بقرينة عده الايمان من جملة الاوصاف انتهى و اما توجيه كلام الشارح بان التعبير عن تلك الذات بنفس الموصول من دون ذكر صلته قبيح فلم يظهر لى وجه لذلك اذ لا شاهد له على ذلك لا عقلاً و لا نقلا نعم لم يعبر الكشاف عن الموصول كذلك و لا حجة فيه.

الثانى كون المشار اليه باولئك هو الذين مبنى على كونه منقطعاً عن المتقين و الا

١ .البقره/ ٢.

٢ .البقره/ ٣.

فالمشار اليه هو المتقين.

قال في الكشاف ﴿الذين يومنون﴾[١] اما موصول بالمتقين على انه صفة مجرورة او مدح منصوب او مرفوع بتقدير اعنى الذين يؤمنون او هم الذين يؤمنون و اما منقطع عن المتقين مرفوع على الابتداء مخبر عنه باولئك على هدى انتهى.[٢]

(او) تعريف المسند اليه باسم الاشارة (لانه) اي الشان (لا يكون طريق الى احضاره) اي المسند اليه (سوى الاشارة لجهل المتكلم او السامع باحواله) كما اذا رايت رجلا في المدرسه لا تعرفه انت و لا السامع فتقول هذا سارق (او لنحو ذلك) قال المحشي مثل ان تقصد به شدة ذكاء المخاطب و قوة ادراكه كقولك في مسئلة يتحير فيها العقول هذه المسئة محققة عندك تشير الى ان المسئلة التى يتحير فيها العقول كالمحسوس المشاهد عنده و نحو ذلك.

و[٣]قال: ايضاً قال: الشارح في شرح المفتاح و مما يجب التنبيه له ان ما يورد في امثال هذه المقامات من الايات امثلة لا شواهد حتى يتوهم النقض باحتمال الغير و انه لا امتناع في مثال واحد الجمع بين كثير من اللطائف و الاغراض فان مبنى تلك الاقتضاءات و كون التراكيب مما يذكر من الاغراض على مجرد المناسبات و الا فمن اين للبشر ان مقصود المتكلم ما نسب اليه من الاعتبارات فليحافظ على هذه النكته فلها مواضع نفع انتهى.[٣]

---

١. البقره/ ٣.

٢. الكشاف، ص ٤٦.

٣. الايضاح في شرح المفصل، ج ١، ص ٣٧٥.

فى تعريف المسند اليه بأل

(و باللام اي تعريف المسند اليه باللام) وحدها و الالف زائدة هذا احد الاقوال و الثانى ان المعرف هو ال بجملتها فالهمزة اصلية كما في الالفية.[1]

ال حرف تعريف او اللام فقط　　　فنمط عرفت قل فيه النمط

و الثالث ان المعرف الهمزة وحدها كما في شرح التصريح و اللام زائدة للفرق بينها و بين همزة الاستفهام و الرابع ما نسبه السيوطي الى سيبويه و هو ان ال بجمتلها حرف تعريف و الالف زانده فتامل.

و كيفكان فلنقدم مجملا من الكلام ليكون كضابطة او فذلكة متقدمة لما ياتى من الاقسام.

اقسام ال عند ابن هشام

قال ابن هشام ال على ثلاثة اوجه احدها ان تكون اسما موصولا بمعنى الذى و فروعه و هي الداخلة على اسماء الفاعلين و المفعولين قيل و الصفات المشبهة و ليس بشىء لان الصفة المشبهة للثبوت فلا تؤول بالفعل و لذا كانت الداخلة على اسم التفضيل ليست موصولة باتفاق و قيل هي فى الجميع حرف تعريف و لو صح ذلك لمنعت من اعمال اسمى الفاعل و المفعول كما منع منه التصغير و قيل هي في الجميع موصول حرفي و ليس بشىء الى ان قال.

و الثانى ان تكون حرف تعريف و هي نوعان عهدية و جنسية و كل منهما ثلاثة اقسام.

---

١ . شرح الفية ابن مالك المسمى تحرير الخصاصة في تيسر الخلاصة، ج ١، ص ١٦٢.

فالعهدية اما ان يكون مصحوبها معهودا ذكريا نحو ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾[١] و نحو ﴿فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾[٢] و نحو اشتريت فرسا ثم بعت الفرس و عبرة هذه ان يسد الضمير مسدها مع مصحوبها او معهوديا ذهنيا نحو ﴿إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ و نحو إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾[٣] او معهودا حضوريا الى ان قال و المثال الجيد للمسئلة قوله تعالى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾.[٤]

و الجنسية اما لاستغراق الافراد و هي التى تخلفها كل حقيقه نحو ﴿وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفاً و نحو إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾[٥] و لاستغراق خصايص الافراد و هي التى تخلفها كل مجازا نحو زيد الرجل علما اي الكامل في هذه الصفة و منه ذلك الكتاب او لتعريف الماهية و هي التى لا تخلفها كل لا حقيقة و لا مجازا نحو ﴿وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ﴾[٦] قولك و اللّه لا اتزوج النساء و لا البس الثياب و لهذا يقع الحنث بالواحد منهما و بعضهم يقول في هذه انها لتعريف العهد فان الاجناس امور معهودة في الاذهان متميز بعضها عن بعض.

---

١. المزمل/ ١٦.

٢. نور/ ٣٥.

٣. الفتح/ ١٨.

٤. المائده/ ٣.

٥. العصر/ ٢ و ٣.

٦. الانبياء/ ٣٠.

و يقسم المعهود الى شخص و جنس و الفرق بين المعرف بال هذه و بين اسم الجنس النكرة هو الفرق بين المقيد و المطلق و ذلك ان ذا الالف و اللام يدل على الحقيقة بقيد حضورها في الذهن و اسم الجنس النكرة يدل على مطلق الحقيقة لا باعتبار قيد الى ان قال.

و الثالث ان تكون زائدة و هي نوعان لازمة و غير لازمة فالاولى كالتى في الاسماء الموصولة على القول بان تعريفها بالصلة و كالواقعة في الاعلام بشرط مقارنتها لنقلها كالنضر و النعمان و اللات و الغرى اولار تجالها كالسمؤل او لغلبتها على بعض من هي له في الاصل كالبيت للكعبة و المدنية للطيبة و النجم للثريا و هذه في الاصل لتعريف العهد

و الثانية نوعان كثيرة واقعة في الفصيح و غيرها فالاولى الداخلة علي علم منقول من مجرد صالح لها ملموح اصله كحارث و عباس و ضحاك تقول فيها الحارث و العباس و الضحاك و يتوقف هذا النوع على السماع الا ترى انه لا يقال مثل ذلك في محمّد و معروف و احمد.

و الثانية نوعان واقعة في الشعر و واقعة في شذوذ من النشر انتهى[1] باختصار غير مخل بمار مناه.

فلنعد الى ما كنا فيه من شرح الكتاب فنقول و من اللّه التوفيق ان التعريف باللام (للاشارة الى معهود اي الى حصة من الحقيقة معهودة) اي معينة في الخارج (بين المتكلم و المخاطب واحدا كان) ذلك المعهود الخارجى (او اثنين او جماعة) و الدليل على ان المراد بالمعهودة ما فسرناها به اي المعينة انه (تقول عهدت فلانا اذا

---

١. مغني اللبيب، ج ١، ص ٤٩.

ادركته و لقيته) فان قلت ما ذكرت من القول ليس فيه ذكر التعيين فكيف يصير دليلا على ان المراد من المعهودة المعينة.

قلت هذا استدلال باعتبار اللازم لان لازم الادرك و الملاقات كون المدرك و الملاقى معينا.

فان قلت قد فسر بعض المحشين الحصة بالواحد و هذا ينافي قوله واحدا كان او ثنين او جماعة.

قلت لا منافاة في ذلك اذ ليس المراد بالواحد الواحد العددي بل الاعم من ذلك اي مقدارا واحدا معينا من افراد الحقيقة سواء كان ذلك المقدار الواحد المعين واحدا او اثنين او جماعة و القرنية بل الدليل على ذلك وقوعه في مقابل قوله الاتى او للاشارة الى نفس الحقيقة و ذلك ايضاً دليل على ما اشرنا اليه من ان المراد من المعهودية انما هى المعهودية في الخارج و ذلك لان الحقيقة و ان كانت معهودة لكنها كما تقدم في كلام ابن هشام معهودة في الاذعان لا في الخارج فتأمل جيداً فان المقام يحتاج الى تامل تام.

(و ذلك) اي كون التعريف باللام للاشارة الى معهود في الخارج (لتقدم ذكره) اي المعهود (صريحا) اي بنفس لفظة (او كتابة) اى بما يدل عليه بالالتزام (نحو ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾[1] اي ليس) الولد (الذكر الذى طلبت امرئة عمران) بقولها انى نذرت لك ما في بطنى محررا لان هذا الكلام يتضمن طلبها ان يكون ما في بطنها ولدا ذكر الان التحرير كما ياتي كان للذكور فقط (كالتى اي كالانثى) التى وهبت لها).

قال في الكشاف قال اللّه تعالى و اللّه اعلم بما وضعت تعظيما لموضوعها و

---

١ . آل عمران/ ٣٥.

تجليلا لها بقدر ما وهب لها منه و معناه و اللّه اعلم بالشىء الذي وضعت و ما علق به من عظائم الامور و ان يجعله و ولده اية للعالمين و هى جاهلة بذلك لا تعلم منه شيء فلذلك تحسرت و في قرائة ابن عباس ﴿وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما وَضَعَتْ﴾ على خطاب اللّه تعالى لها اي انك لا تعلمين قدر هذا الموهوب و ما علم اللّه من عظم شانه و علو قدره و قرء وضعت بمعنى و لعل للّه تعالى فيه سرا و حكمة و لعل هذه الانثى خير من الذكر تسلية لنفسها.

فان قلت فما معنى قوله ﴿وَ لَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثى﴾[١] قلت هو بيان لما في قوله وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما وَضَعَتْ من التعظيم للموضوع و الرفع منه و معناه و ليس الذكر الذي طلبت كالانثى التى وهبت لها و اللام فيها للعهد انتهى فالانثى اشارة الى ما سبق ذكره صريحا في قوله تعالى ﴿قالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُها أُنْثى﴾[٢] لكنه) ليس مما نحنُ فيه لانه (ليس بمسند اليه.[٣]

(و الذكر اشارة الى ما سبق ذكره كناية في في قوله تعالى ﴿رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ ما فِي بَطْنِي مُحَرَّراً﴾[٤] فان لفظة ما) الموصولة (و ان كانت تعم الذكور و الاناث كما قال ابن مالك.[٥]

و من و ما و ال تساوي ما ذكر   و هكذا ذو عند طي قد شهر

---

١ . آل عمران/ ٣٥.

٢ . آل عمران/ ٣٥.

٣ . الكشاف، ج ١، ص ٢٧٣.

٤ . آل عمران/ ٣٥.

٥ . البهجة المرضية، ص ٦٦.

(لكن التحرير و هو ان يعتق الولد لخدمة بيت المقدس انما كان للذكور دون الاناث و هو) اي الذكر محل الاستشهاد لما نحن فيه لانه (مسند اليه) لكونه في الاصل مبتدء.

و لا يخفى ان هذا كله بناء على ما تقدم من الكشاف من كون و ليس الذكر كالانثي من كلام اللّه تعالي تسلية لها و المعني كما ذكرنا ليس الذكر الذى طلبته كالانثى التى وهبت لها بل الانثى التى وهبت لها اعظم شانا من الذكر الذى طلبته فانه حينئذ يصح كون اللام فيهما للعهد و لكن يلزم على هذا جواز كون المتكلم بالمعهود غير المتكلم باللام فتامل فانه دقيق.

و اما على القول بانه من كلام امرئة عمران كما احتمله بعض المفسرين و قال في الكلام قلب اي ليس الانثى كالذكر في التحرير و هو من تتمة تحسرها و المعنى اتحسر على وضعها انثى و عدم مساواتها للذكر في التحرير فياليتها كانت ذكرا او كانت مساوية له في التحرير فلا شاهد فيهما لان اللامين فيهما حينئذ للجنس لا للعهد فتامل تعرف.

(و قد يستغنى عن تقدم ذكره) اي المعهود (لعلم المخاطب به بالقرائن نحو خرج الامير اذا لم يكن في البلد الا امير واحد) فان العقل قرينة على ان اللام في الامير للاشارة الى امير البلد لا الى غير من امراء البلاد الاخر (و كقولك لمن دخل البيت اغلق الباب) فان العقل بل العرف قرنية على ان اللام في البيت للاشارة الى باب البيت الذى دخله المخاطب الان لا باب من أبواب البيوت الاخر و ان كان قد دخلها ايضاً.

(و قد يكون لام العهد للاشارة الى الحاضر كما في وصف المنادي و اسم الاشارة نحو يا ايها الرجل و هذا الرجل) و منه كما تقدم في كلام ابن هشام اليوم اكملت لكم دينكم.

(او للاشارة الى نفس الحقيقة و مفهوم المسمى من غير اعتبار لما صدق عليه من الافراد كقولك الرجل خير من المرئة) اي حقيقة الرجل و ماهيته من حيث هي هي التى توجد في الذهن مع قطع النظر عن وجودها مع الخصوصيات الفرديه خير من حقيقة المرئة كذلك و لا ينافى هذا كون بعض افراد المرئة نظرا الى خصوصية فردية في ذلك البعض خيرا من بعض افراد الرجل نظرا الى كونه فاقدا لتلك الخصوصية الفردية و من هنا قيل في وصف صديقة الصغري بالفارسية.

زن مگو مردا فرين روز كار زن مگو بنت الوفا اخت الوقار

(و منه اللام الداخلة على المعرفات نحو الانسان حيوان ناطق و الكلمة لفظ موضوع مفرد و نحو ذلك) من سائر المعرفات نحو الكلام ما افاد المستمع فائدة تامه يحسن السكوت عليها و انما كانت اللام فيها للاشارة الى نفس الحقيقة و مفهوم المسمى (لان التعريف للمهية) المعراة عن كل خصوصية من خصوصيات كل صنف من اصناف الافراد و الا لم يصح تقسيمه و لا شموله لجميع الافراد.

(و قد ياتى المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد) اي لواحد من افراد مدلوله فان كان مفردا فلواحد من الاحاد و ان كان مثنى فلواحد من المثنيات و ان كان جمعا فلواحد من الجماعات (باعتبار عهديته) اي معهوديته اي معهودية ذلك الواحد الماتي له المعرف بلام الحقيقة (في الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة يعنى يطلق المعرف بلام الحقيقة الذى) قد تقدم انفاً انه للاشارة الى نفس الحقيقة المعراة لانه (هو) الذى (موضوع للحقيقة المتحده في الذهن (على فرد موجود من) تلك (الحقيقه) في الخارج (باعتبار كونه) اي الفرد الموجود في الخارج (معهودا في الذهن) في ضمن تلك الحقيقة المعهودة في الذهن و باعتبار كون ذلك الفرد (جزئيا من جزئيات تلك الحقيقة) و باعتبار كون ذلك الفرد مطابقا اياها) اي الحقيقة لكون الفرد مشتملا

للحقيقة (كما يطلق الكلى الطبيعى على كل) واحد (من جزئياته) فيقال مثلاً زيد انسان.

(و ذلك) اي اتيان المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد (عند قيام قرنية على ان ليس القصد الي نفس الحقيقة من حيث هي هي و الا تكون اللام لنفس الحقيقة لا لواحد من الافراد (بل من حيث الوجود) في الخارج زائدا على وجودها في الذهن لكن (لا من حيث وجودها) اي الحقيقة (فى ضمن جميع الافراد) و الا تكون للاستغراق (بل فى) ضمن (بعضها) اي الافراد (كقولك ادخل السوق حيث لا عهد فى الخارج) بان تتعدد اسواق البلد و لا تعين لواحد منها بين المتكلم و المخاطب و الا تكون اللام للعهد (فان قولك ادخل قرنية دالة على ما ذكرناه) من ان المعرف بلام الحقيقة ياتى لواحد من الافراد الموجودة فى الخارج (و تحقيقه انه) اي المعرف بلام الحقيقة (موضوع للحقيقة المتحده فى الذهن و انما اطلق) هذا المعرف (على الفرد الموجود منها) اي من تلك الحقيقة (باعتبار ان) تلك (الحقيقه موجودة فيها) فهو في الحقيقة استعمل فى نفس الموضوع له اعنى الحقيقة المتحدة لوجودها في ضمن الفرد الموجود في الخارج فالاستعمال حينئذ عنده على سبيل الحقيقة كما سيصرح به في اخر المبحث (فجاء التعدد) في المعنى اي المستعمل فيه (باعتبار الوجود) في ضمن الافراد في الخارج (لا باعتبار الوضع) اذ المعنى في حال الوضع كما قلنا متحد لان الحقيقة لا تعدد فيها الا من حيث وجودها في ضمن الافراد (و الفرق بينه) اي بين المعرف بلام الحقيقة المستعمل في الواحد منها باعتبار وجودها فيه كقولك ادخل السوق.

(و بين النكرة) كقولك ادخل سوقا (كالفرق بين علم الجنس المستعمل في فرد و بين اسم الجنس نحو لقيت اسامة) هذا مثال لعلم الجنس (و) نحو (لقيت اسدا) هذا

مثال لاسم الجنس (فاسد موضوع لواحد) غير معين (من احـاد جنـسه فاطلاقـه علـى الواحد اطلاق على اصل وضعه و اسامة موضوعة للحقيقة المتحـدة فـي الـذهن و اذا اطلقتها على الواحد فانما اردت الحقيقة) الموجودة في ضمن هذا الواحد و لـزم مـن اطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود فى ضمن هذا الواحد التعدد ضمنا و الا فالحقيقة ما دامت في الذهن لا تتعدد (فكذا النكرة تفيد اذن لك الاسم).

اى مدلوله (بعض) غير معين (من جملة) افراد (الحقيقة) لمتحدة في الذهن (نحو ادخل سوقا) فالمراد من سوقا واحد من الاسواق غير معين و لا معهود بـين المـتكلم و المخاطب (بخلاف المعرف) بـلام الحقيقـة (نحـو ادخـل الـسوق فـالمراد بـه نفـس الحقيقة) المتحده فى الذهن لكن باعتبار وجودها في ضمن بعـض افرادهـا (و) تلـك (البعضية) و ذلك الاعتبار (مستفادة) من القرنية كالدخول مـثلا) فـان الـدخول قرنيـة على انه ليس المراد حقيقة السوق المتحدة في الذهن لاستحالة الـدخول فيهـا (فهـو) اي المعرف بلام الحقيقه حينئذ (كعام مخصوص بالقرنية) نحو العلماء ورثة الانبياء اذ العقل قرنية ان المراد بالعام اعني العلماء العدول منهم لا الفساق منهم لاستحالة كون الفاسق من ورثة الانبياء.

(فالمجرد) نحو سوقا (و ذو اللام) نحو السوق (بـالنظر الـى القرنيـة فـي المعـرف (سواء) في ان المراد من كل منهما بعض غير معين.

و لكن في المجرد بالوضع لانها كما مر انفاً موضـوع لواحـد غيـر معـين و فـي ذي اللام بالقرنية كالدخول مثلا.

(و بالنظر الى انفسهما مختلفان) لما قلنا من ان المجرد موضوع للواحد و ذو اللام للحقيقة المتحده في الذهن فلو لا القرنية لا يدل على الواحد اصـلا (و اليـه) اي الـى

كونهما بالنظر الى القرنية في المعرف سواء (اشار) المصنف (بقوله و هذا) اي المعرف بلام الحقيقة (فى المعنى كالنكرة) في ان المراد به بعض غير معين (يعني بعد اعتبار القرنية) و النظر اليها (و ان كان يجري عليه) اي على هذا المعرف (احكام المعارف من وقوعه مبتدء) نحو السوق شر بقاع الارض و هي ميدان ابليس (و ذا حال) نحو اكثر شربى السويق ملتوتا (و وصفا للمعرفه) نحو زيد الكريم عندنا (و موصوفا بها) نحو الكريم الذى احسن اليك فى الدار (و نحو ذلك) كوقوعه فاعلا الباب نعم و بئس كما قال فى الالفيه.[1]

و الحذف فى نعم الفتاء استحسنوا   لان قصد الجنس فيه بين

و كوقوعه اسما للافعال الناقصه نحو ﴿ثُمَّ كانَ عاقِبَةَ الَّذِينَ أَساؤُا السُّواى﴾[2] و مفعولا اولا لافعال القلوب نحو ظننت السارق مختفيا فى الدار (كعلم الجنس) فانه ايضاً في المعنى نكرة كما قال في الالفيه.[3]

و وضعوا لبعض الاجناس علم   كعلم الاشخاص لفظا و هو عم

(و هذه الاحكام اللفظيه) المذكورة (هي التى اضطرتهم اي علماء العربية (الى الحكم بكونه معرفة و كون اسامه علما) لجنس الحيوان المفترس فياتى منه كما قال السيوطي الحال و يمتنع من الصرف مع سبب اخر و من دخول الالف و اللام عليه و نعته بالنكرة و يبتدء به ثم قال انه مدلوله شايع كمدلول النكرة لا يخص واحدا بعينه و لذلك ذكر في شرح التسهيل انه كاسم الجنس انتهى و هذا هو المقصود من قوله

---

۱. شرح ابن عقيل، ج ۱، ص ٤٨١ و ٤٨٤.

۲. الروم/ ۱۰.

۳. شرح ابن عقيل، ج ۱، ص ۱۲٦.

(حتى تكلفوا ما تكلفوا).

قال نجم الانمه و الحامل للتحاة على هذا التكلف فى الفرق بين الجنس و علم الجنس انهم راوا نحو اسامه و ثعاله و ابا الحصين و ام عامر و اويس لها حكم الاعلام لفظا من منع صرف اسامة و ترك ادخال اللام على نحو اويس.

و اضافة اب و ام و ابن و بنت الى غيرها كما فى الكنى فى اعلام الاناسي و يجيىء منها الاحوال و توصف بالمعارف و مع هذا كله يطلق على المنكر بخلاف نحو اسد و ذنب و ضبع فان ذلك لا يجرى مجرى الاعلام فى الاحكام المذكوره انتهى[1] (توضيح اويس علم جنس للذنب جاء مصغرا مثل الكميت و اللجين و الباقى قد تقدم بعضه في بحث تعريف المسند اليه بالعملية فراجع ان شئت.

فتحصل مما ذكر في المقام ان ههنا اربعة اشياء الاول النكرة نحو ادخل سوقا و الثانى المعرف بلام الحقيقة الذى يراد به واحد من الافراد باعتبار كونه معهودا في الذهن في ضمن الحقيقه المتحدة نحو ادخل السوق و اللام فيه يسمى في النحو لام العهد الذهنى و الثالث اسم الجنس نحو رايت اسدا و الرابع علم الجنس نحو رايت اسامة و كل من هذه الاربعة ياتى لواحد من الافراد الا ان الدلالة على الواحد في الاول و الثالث بالوضع و في الثانى و الرابع بالقرينة اعنى الدخول.

و الرؤية لانهما يستحيلان في الحقيقة و الماهية و هذا معنى قوله في الاولين من ان المجرد و ذو اللام اذن بالنظر الى القرنيه سواء و بالنظر الى انفسهما مختلفان و منه يعلم ان الاخيرين ايضاً بالنظر الى القرنيه سواء و بالنظر الى انفسهما مختلفان و بالجملة القرنية اعني الدخول و الرؤية لا تاثير لهما في الاول و الثالث فى الدلالة على

---

١. شرح الرضي على الكافية، ج ٢، ص ١٤٩.

الواحد بخلاف الثاني و الرابع فان للقرنية تاثير فيهما في الدلالة عليه اذ لولاها لدلا على الماهية و الحقيقة دون الواحد.

(و يعلم بما ذكرنا من تقرير كلامه) من ان المعرف باللام نحو ادخل السوق المراد به نفس الحقيقة و البعضية مستفادة من القرنية كالدخول (ان عود الضمير في قوله و قد ياتي) اي الضمير المستتر في ياتي (الى المعرف بلام الحقيقة اولى من عوده الى مطلق المعرف باللام كما يشعر به) اي بالعود الى مطلق المعرف باللام (لفظ الايضاح) و وجه الاشعار انه اطلق اللام و لم يقيده بكونه لام الحقيقة و انما حكم بالاشعار لا الدلالة لان فى كلامه ما يدل على ان المراد باللام انما هو لام الحقيقة و هذا هو نصه و المعرف باللام قد ياتى لواحد باعتبار عهديته فى الذهن لمطابقته الحقيقة كقولك ادخل السوق و ليس بنيك و بين مخاطبك سوق معهود فى الخارج انتهى.

(و لكون هذا المعرف في المعنى كالنكره) و التعريف فيه لفظى كما قال الرضي و هذا نصه اذا كان لنا تانيث لفظى كغرفة و بشرى و صحراء و نسبة لفظيه نحو كرسى فلا باس ان يكون لنا تعريف لفظي اما باللام و اما بالعملية انتهى.

(يعامل به) اي بهذا المعرف (معاملة النكرة كثيرا فيوصف بالجمل كثيرا) و ذلك ليس لكونها نكرة كما زعمه بعض بل لانها تؤل بها.

كلام الرضي حول الجملة

قال الرضى اعلم ان الجملة ليست نكرة و لا معرفة لان التعريف و التنكير من عوارض الذات اذا التعريف جعل الذات مشارا بها الي خارج اشارة وضعية و التنكير ان لا يشار بها الى خارج في الوضع كما يجيء في باب المعرفة و النكرة و اذا لم يكن

الجملة ذاتا فكيف يعرضان لها فتختص قولهم النعت يوافق المنعوت في التعريف و التنكير بالنعت المفرد.

فان قيل فاذا لم يكن الجملة لا معرفة و لا نكرة فلم جاز وصف النكرة بها دون المعرفة.

قلت لمناسبتها للنكرة من حيث يصح تاويلها بالنكرة كما يقول في قام رجل ذهب ابوه و ابوه ذاهب قام رجل ذاهب ابوه و كذا تقول في مررت برجل ابوه زيد انه بمعنى كائن ابوه زيدا الى ان قال و قال بعضهم الجملة نكرة لانها حكم و الاحكام نكرات اشار الى ان الحكم بشيء على شيء يجب ان يكون مجهولا عند المخاطب اذ لو كان معلوما عند المخاطب لوقع الكلام لغوا نحو السماء فوقنا و الارض تحتنا و ليس بشيء لان معني التنكير ليس كون الشيء مجهولا بل معناه في اصطلاحهم ما ذكرناه الان اعني كون الذات غير مشار بها الى خارج اشارة وضعية و لو سلمنا ايضاً كون الشيء مجهولا و كونه نكرة بمعنى واحد قلنا ان ذلك المجهول المنكر ليس نفس الخبر و الصفة حتى يجب كونهما نكرتين بل المجهول انتساب ما تضمنه الخبر و الصفة الى المحكوم عليه فان المجهول في جائنى زيد العالم و زيد هو العالم انتساب العلم الى زيد و لو وجب تنكيرهما لم يجز جائنى زيد العالم و انا زيد و جوازه مقطوع به انتهى[1] (كقوله).[2]

(و لقد امر على اللئيم يسبنى) (فمضيت ثمة قلت لا يعنينى)

و سيجيء توضيحه عن قريب.

---

١. شرح الرضي على الكافية، ج ٢، ص ٢٩٧.

٢. الخصائص لابن جني، ج ٢، ص ٥١٩.

(و في التنزيل ﴿كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً﴾[1] على ان) و الجملة الفعلية اعنى ﴿يَحْمِلُ أَسْفاراً﴾ صفة للحمار و فيه) اي في التنزيل.

﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ لا يَسْتَطِيعُونَ﴾[2] على ان قوله تعالى لا يَسْتَطِيعُونَ صفه للمستضعفين او للرجال و النساء و الولدان لان الموصوف) يعني المستضعفين.

او الثلاثه الاخيرة (و ان كان فيه حرف التعريف فليس لشى بعينه) لان حرف التعريف فيه من قبيل حرف التعريف في ادخل السوق و قد تقدم انفاً انه في المعنى كالنكرة بعد اعتبار القرنيه (كذا في الكشاف و هو) اي ما في الكشاف (صريح ان فى ان اللام في المستضعفين حرف تعريف كما سنذكره عن قريب)[3] عند التمثيل بقولنا جمع الامير الصاغة (و ان كان) اللام في المستضعفين (اسما موصولا يصح هذا) اي توصيف المستضعفين بجملة لا يستطيعون (ايضاً لان الموصول ايضاً يعامل معاملة هذا المعرف) بلام الحقيقه (كما ذكر صاحب الكشاف ان الذين انعمت عليهم لا توقيت فيه) اي لا تعيين فيه لان المراد به مطلق من انعم اللّه عليه بنعمة الايمان كائنا من كان لا اشخاص معينون معهودون (فهو كقوله و لقد امر علي اللنيم).

يسبنى من حيث انه ليس المراد باللنيم شخص معين معهود بل المراد به كل لئيم عادته السبب و الشتم كائنا من كان و ذلك لان الشاعر اراد بقوله هذا اظهار و ان له ان له ملكة الحلم و شيم الكرام الذين اذا مروا باللغو مر و اكراما و اذا خاطبهم الجاهلون

---

۱. الجمعه/ ۵

۲. انسا/ ۹۵

۳. الكشاف، ج ۱، ص ٤۲٦.

قالوا سلاما و هذا المعنى لا يناسب ارادة لنيم خاص معين بل المناسب له ارادة مطلق من كان كذلك و بعبارة اخرى لم يرد الشاعر لئيما معينا اذ ليس فيه اظهار ملكه الحلم المقصود بالتمدح بها و الا الماهيه من حيث هي بقرنيه المرور و لا الاستغراق لعدم امكان المرور على كل لنيم من اللئام بل الجنس فى ضمن فرد مبهم فهو كالنكرة فلذا جائت الجمله صفه عنه هذا و لكن قال بعض المحققين ان المناسب لقوله ثمه قلت لا يعنيني كونها حالا لان المتبارد من قوله قلت لا يغينى انه قال ذلك في حال سماع السب حال المرور لا انه قاله فيمن دابه السبب و لو في غير حال المرور فتأمل جيداً.

(فيصح) حينئذ (ان يقع النكرة اعنى قوله تعالى غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وصفا له) و انما حكم بكون غير نكرة لما في الرضى من ان بعض الاسماء قد توغل في التنكير بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المرفة اضافة حقيقية نحو غيرك و مثلك و كل ما هو بمعناها و كل ما هو بمعناهما من نظيرك و شبهك و سواك و شبهها و انما لم يتعرف لان مغايرة المخاطب ليست صفة تختص ذاتا دون ذات اخرى اذ كل ما في الوجود الا ذاته موصوف بهذه الصفة و كذا مماثلة زيد لا يختص ذاتا بلى نحو مثلك اخص من غيرك لكن المثليه ايضاً يمكن ان تكون من وجوه من القصر و الشباب و الشيب و السواد و العلم و غير ذلك مما لا يحصى انتهى[1] و لكن قال بعضهم انه اذا اضيف غير الى معرف له ضد واحد فقط تعرف لانحصار الغيرية كقولك عليك بالحركة غير السكون و كذا اذا اشتهر شخص بمماثلتك في شيء من الاشياء كالعلم و الشجاعة او نحو ذلك فقيل جاء مثلك كان معرفة اذ اقصد الذى يماثلك في الشيء الفلاني.

---

١. الكشاف، ج ١، ص ٣٠.

ورد ذلك بعضهم بقوله تعالى ﴿نَعْمَلْ صالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ مع ان معنى غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾[1] اي الصلاح لان عملهم كان فسادا و الجوب انه على البدل لا على الصفة او حمل غير على الاكثر مع كونه صفة لان الاغلب فيه عدم التخصيص بالمضاف اليه.

(فان قلت المعرف بلام الحقيقة و علم الجنس اذا اطلقا على واحد نحو ادخل السوق و رأيت اسامة احقيقة ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له لان معنى استعمال الكلمة في المعنى ان يكون الغرض الاصلى) و المقصود الاقصى (طلب دلالتها على ذلك المعنى و قصد ارادته منها و انت اذا اطلقت المعرف و العلم المذكورين على الواحد فانما اردت به) اي باطلاق كل واحد من المذكورين على الواحد (الحقيقة) حسبما بيناه انفاً (و لزم من ذلك التعدد باعتبار الوجود و انضمام القرينة) على ما اوضحناه لك سابقا (فهو) اي كل واحد من المذكورين (لم يستعمل) حيننذ (الا فيما وضع له) فيكون حقيقة (و سيتضح هذا في بحث الاستعارة) عند قول الخطيب و دليل انها اي الاستعارة مجاز لغوي كونها موضوعه للمشبه به لا للمشبه و لا الاعم منهما فراجع ان شنت هذا و لكن المختار عند الرضى و ابن الحاجب كون ذلك مجازا لانه قال عند قول ابن الحاجب العلم ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره بوضع واحد قوله بوضع واحد متعلق بمتناول اي لا يتناول غير ذلك المعين بالوضع الواحد بل ان تناول كما في الاعلام المشتركة فانما يتناوله بوضع اخر اي بتسمية اخرى لا بالتسمية الاولى كما اذا سمى شخص بزيد ثم سمى به شخص اخر.

فانه و ان كان متناولاً بالوضع لمعتيين لكن تناوله للمعين الثاني بوضع اخر غير

---

١. الاعراف/ ٥٣.

الوضع الاول بخلاف سائر المعارف كما تبين و انما ذكر قوله بوضع واحد لـئلا يخـرج الاعلام المشتركة عن حد العلم و لا يخرج علم الجنس نحو اسامة عن هذا الحد على ما ذكر المصنف و ذلك انه قـال اعـلام الاجنـاس وضـعت اعلامـا للحقـائق الذهنيـة المتعلقة كما اشير باللام في اشتر اللحم الى الحقيقة الذهنيـة فكـل واحـد مـن هـذه الاعلام الموضوعة لحقيقة في الذهن متحدة فهو اذن غير متناول غيرها وضعاً.

و اذا اطلق على فرد من الافراد الخارجية نحو هذا اسامه مقبلا فليس ذلك بالوضع بل لمطابقة الحقيقة الذهنيـة لكـل فـرد خـارجى مطابقـه كـل كلـي عقلـى لجزئياتـه الخارجية نحو قولهم الانسان حيوان ناطق فلفظ اسد مثلاً موضوع حقيقة لكل فرد مـن افراد الجنس في الخارج على سبيل التشريك و اسامة موضوعة للحقيقة الذهنية حقيقة فاطلاق علي الخارجي ليس بطريق الحقيقة و لم يصرح المصنف بكونه مجازا و لا بد من كونه مجازا علي مذهبه في الفرد الخارجي اذ ليس موضوعا له على ما اختاره و قال ان الحقيقة الذهنية و الفرد الخارجى لمطابقتها له كالمتواطنين انتهي.

(و قد يفيد المعرف باللام المشار بها الى الحقيقـة الاسـتعراق) لجميـع الافـراد و ذلك اذا حل محلها كل على سبيل الحقيقة (نحو قوله تعـالى إِنَّ الْإِنْـسانَ لَفِـي خُـسْرٍ اشير باللام الى الحقيقة لكن لم يقصد بها) اي باللام (المهية من حيث هي هي) كمـا في الرجل خير من المرئة (و لا من حيث تحققها في ضمن بعـض الافـراد) كمـا فـي ادخل السوق (بل في ضمن الجميع بدليل صحة الاستثناء) المتصل يعنى قوله تعـالى إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا (الذي شرطه دخول المستثنى في المستثنى منه لو سكت عن ذكره) اي الاستثناء.

(و تحقيقه) اي تحقيق افادة هذا المعرف الاستغراق (ان اللفظ اذا دل على الحقيقة

باعتبار وجودها في الخارج فاما ان يكون لجميع الافراد او لبعضها اذ لا واسطة بينهما) اي بين الجميع و البعض (في الخارج) و ان كان يمكن تصورها فى الذهن خالية عن الكلية و البعضية

لكن كلامنا كما في الرضى في المشخصات الخارجة (فاذا لم يكن للبعضية لعدم دليلها) اي التنوين كما صرح به الرضى (وجب ان يكون للجميع) و من هذا القبيل كما في الرضى قوله ﷺ الماء طاهر اي كل الماء و النوم حدث اي كل النوم اذ ليست في الكلام قرينة البعضية لا مطلقة و لا معنية.

(و الى هذا) اي كون المقصود المهية من حيث تحققها في ضمن جميع الافراد (ينظر صاحب الكشاف حيث يطلق لام الجنس على ما) اي علي لام (يفيد الاستغراق كما ذكر في قوله تعالى ﴿إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِي خُسْرٍ﴾[1] انه للجنس) فمراده انه اي اللام في الانسان للجنس في ضمن جميع الافراد فيتناول كل انسان (و قال في قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[2] ان اللام فيه) اي في المحسنين (للجنس فيتناول كل محسن) لان المراد الجنس في ضمن جميع الافراد.

(و كثير ما يطلقه) اي الجنس (على ما) اي على لام (يقصد به) نفس (المفهوم و الحقيقة) من غير نظر الى ما صدقت عليه من الافراد فضلا عن الاستغراق و البعضية (كما ذكر) و قد نقلناه عنه في خطبة الكتاب ان اللام في الحمد للّه للجنس دون الاستغراق (و قد قلنا هناك ان افعال العباد عندهم ليست مخلوقة للّه تعالى فراجع ان شئت.

---

١. العصر/ ٢.

٢. البقره/ ١٩٥.

(و الحاصل) اي حاصل ما تقدم من قول الخطيب و باللام للاشارة الى معهود الى قوله و قد يفيد الاستغراق و ما بينهما (ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد و هو تعريف الجنس و الحقيقة) نحو الرجل خير من المرئة (و نحوه علم الجنس كاسامة) فانه ايضاً يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد هذا ما يقتطيه عبادة الكتاب و لكن في كلام الرضى ما ينافي ذلك فانه قال ان العلمية و ان كانت لفظية الا انها لما منعت الاسم تنوين التنكير صار لفظ اسامة و ثعالة كالاسد و الثعلب اذا كان اللام فيهما للتعريف اللفظى فكما ان مثل ذلك من المعرف باللام يحمل على الاستغراق الا مع القرينة المخصصة فكذا مثل هذا العلم يقال اسامة خير من ثعالة اي كل واحد من افراد هذا الجنس خير من كل واحد من افراد هذا الجنس من حيث الجنسية الى ان قال و القرينة المخصصة نحو لقيت اسامة فحال هذه الاعلام كلها كحال ذي اللام المفيدة للتعريف اللفظي اذا كان ذو اللام مفردا مجردا عن علامة الوحدة و التثنية نحو الضرب و اللحم و السوق انتهى.[1]

(و اما) ان يطلق (على حصة معينة منها) اي من الحقيقة حال كون تلك الحصة (واحدا) نحو كما ﴿أَرْسَلْنا إِلى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾[2] (او اثنين) نحو رأيت رجلين عالمين فاكرمت الرجلين (او جماعة) نحو جائنى رجال فاكرمت الرجال (و هو العهد الخارجي و نحوه علم الشخص كزيد) قال الرضي كل لام

---

١ . شرح شافية لابن حاجب، ج ١، ص ١٨٩.

٢ . المزمل/ ١٦.

تعريف لا معنى للتعريف فيها الا التي للمعهود الخارجي انتهى.[1]

(و اما) ان يطلق (على حصة غير معينة و هو العهد الذهنى و مثله النكرة كرجل و اما) ان يطلق (على كل الافراد و هو الاستغراق) نحو ﴿إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِي خُسْرٍ﴾[2] (و مثله كل مضافا الى نكرة) نحو ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ﴾.[3]

و الحاصل ان اقسام المعرف باللام اربعة حسبما ذكر كل واحد منها مع ما يماثله (و لا حفاء في تميز بعضها عن بعض) اذ قد علم ان ما يطلق عليه بعضها غير ما يطلق عليه بعضها الاخر (الا في تعريف الحقيقة فانه ان قصد به الاشارة الى المهية) و الحقيقة (من حيث هي هي) اي من غير اعتبار حضورها في الذهن فحينئذ (لم يتميز عن اسماء الاجناس التي ليست فيها دلالة علي البعضية) لعدم التنوين فيها (و الكلية) لعدم اداة الاستغراق فيها.

و الحاصل انه لم يتميز حينئذ اسم الجنس المنكر الخالى عن اللام و التنوين اذا كان مصدرا عن اسم الجنس المعرف بلام الحقيقة اذا كان مصدرا (نحو رجعي و ذكرى) و بشرى و سقبى (و الرجعى و الذكرى) و البشرى و السقبى و ذلك لان كل واحد من النكرات المذكورة كمعارفها موضوع للماهية من حيث هي هي من غير اعتبار الحضور في الذهن و ليس فيها دلالة على البعضية و الكلية.

(و ان قصد به) اي بتعريف الحقيقة (الاشارة اليها) اي الى الحقيقة (باعتبار حضورها في الذهن) فحينئذ (لم يتميز عن تعريف العهد) الخارجى.

---

١. شرح الرضي على الشافية، ج ١، ص ١٨٩.

٢. العصر/ ٢.

٣. آل عمران/ ١٨٥.

حاصل الكلام في المقام انه ان قصد بلام الحقيقة الداخلة على اسم الجنس الاشارة الى الماهية من حيث هي هي فحينئذ لم يتميز اسم الجنس المنكر عن لمعرف منه اذا كان مصدرا كالامثلة المذكورة فان كل واحد منها موضوع للماهية من حيث هي هي و التالي اي عدم التمييز بين المنكر و المعرف باطل لضرورة التمييز بينهما فالمقدم اي الاشارة الى الماهية من حيث هي هى ايضاً باطل.

و ان قصد باللام الاشارة الى الماهية باعتبار حضورها فى الذهن فحينئذ لم يتميز المعرف بهذه اللام عن المعرف بلام العهد الخارجي لأن كلا منهما حينئذ اشارة الى حاضر في الذهن و التالي ايضاً باطل لما تقدم فالمقدم مثله.

(و هذا حاصل الاشكال الذي اورده صاحب المفتاح على هذا المقام و جوابه انا) نختار الشق الثاني من الايراد اي كون القصد من تعريف الحقيقة اي من لام الداخلة علي اسماء الاجناس الاشارة الى الماهية من حيث هى هي فنقول (لا نسلم عدم تميزه) اي تعريف الحقيقة (عن تعريف العهد على هذا التقدير) الثاني (لأن النظر في المعهود) الخارجي (الى فرد معين او اثنين) معينين (او جماعة) معينة كما مثلنا انفاً (بخلاف) المعرف بلام (الحقيقة فان النظر فيها الي نفس الماهية و المفهوم باعتبار كونها) اي الماهية (حاضرة في الذهن) من غير نظر الى ما صدقت الماهية و الحقيقه عليه من الافراد كما صرح بذلك انفاً.

(و) لا يذهب عليك انه ظهر من ذلك اي من اختيار الشق الثاني من الايراد التمييز بين اسم الجنس المنكر نحو رجعي و اسم الجنس المعرف نحو الرجعي فان النظر في المعرف كما قلنا الى نفس الماهية و الحقيقة لكن باعتبار كونها حاضرة في الذهن و (هذا المعنى) اي كونها حاضرة في الذهن (غير معتبر في اسم الجنس النكرة) فانشق

الاول من الايراد المستلزم لعدم التمييز بين الجنس النكرة و اسم الجنس المعرفة باطل لثبوت الفرق بينهما بعدم اعتبار الحضور في النكرة و اعتباره في المعرفة.

(و) ان قلت اذا كان هذا المعنى اي الحضور في الذهن غير معتبر في اسم الجنس النكرة فكيف يدخل عليه لام الحقيقة التلأ يعتبر فيها الحضور في الذهن و هل هذا الاجمع بين المتنافين.

قلت (عدم اعتبار الشيء) اي عدم اعتبار الحضور في اسم الجنس النكرة (ليس باعتبار لعدمه) اي عدم اعتبار ذلك الشيء اي الحضور و من هنا قالوا لا بشرط يجتمع مع الف شرط فلا مانع من دخول لام الحقيقة على اسم الجنس النكرة و لا يلزم منه الجمع بين المتنافين اذ لا تنافى بين المعنيين.

(و هو اي الاستغراق) مطلقا سواء كان فى المسند اليه او في غيره فلا يرد ان الغيب و الصاغة فى المثلين الاتيين ليسا مما نحن فيه لأن الأول مجرور و الثاني مفعول به (ضربان) اي قسمان (حقيقي و هو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ) اورد عليه ان الارادة فعل المتكلم و الاستغراق وصف اللفظ و اجيب بان الارادة سبب الاستغراق الذي هو تناول اللفظ لكل فرد فهو من اطلاق السبب و ارادة المسبب و لكن هذا الجواب لا يخلو عن مناقشة لانه بظاهره مشعر بان دلالة الالفاظ تابعة للارادة دون الوضع و ذلك بظاهره فاسد كما بيناه في الجزء الاول من المكررات فراجع ان شئت.

(بحسب اللغة) قيل او بحسب الشرع او العرف الخاص و انما اقتصر على ذكر اللغة و ان كان المراد هو الاعم على ما قيل لانها الاصل فلا يرد ما قيل من انه يقتضى انه اذا اريد من الصلوة كل فرد مما يتناوله او من الفاعل كل فرد مما يتناوله لا يكون الاستغراق حقيقياً هذا كله اذا خصصنا العرف في كلامه الاتي بالعام و الا فالتعميم هنا

غير تام فتأمل (نحو ﴿عالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ﴾[١] اي كل غيب و شهادة)

قال الطريحي اي المعدوم و الموجود و قيل ما غاب عن الخلق و ما شاهدوه في السر و العلانية انتهى.[٢]

و عرفي و هو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف) العام (كقولنا جمع الامير الصاغة اي صاغه بلده) الذي يسكن فيه (او) صاغة (مملكته لانه) اي احد الاحتمالين هو المفهوم عرفا) بحسب القرائن الدالة عليه (لا صاغة الدنيا) اذ العقل حاكم بانه لا يقدر على جمع صاغة الدنيا و الصاغة جمع صائغ من الصوغ اصله صوغة على وزن طلبة و كسبة تحركت الواو و انفتح ما قبلها فقلبت الفا كما في قالة:

(فان قلت الصاغة) كما ذكرت (جمع صائغ) فهو اسم الفاعل (و اللام في اسم الفاعل و اسم المفعول موصول) و لذلك قال في الالفية.[٣]

و صفة صريحة صلة ال　　　و كونها بمعرب الافعال قل

(لا حرف تعريف عند غير المازني فكان التمثيل) بالصاغة مبنى على مذهبه) اي المازني اذ عنده يصح جعل اللام حرف تعريف للاستغراق لا عند غيره اي الجمهور.

(قلت الخلاف انما هو في اسم الفاعل و المفعول بمعنى الحدوث لأنهم يقولون انه) حينئذ (فعل في صورة الاسم و لهذا يعمل و ان كان بمعنى الماضى) قال الرضي بناء على مذهب الجمهور ان اصل الضارب و المضروب الضرب و الضرب فكرهوا

---

١. الانعام/ ٧٣.

٢. مجمع البحرين/ ١٣٥.

٣. تيسر و تكميل شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك، ج ٤، ص ٢١٣.

دخول اللام الاسمية المشابهة للحرفية لفظا و معنى على صورة الفعل اما لفظا فظاهر و اما معنى فلصيرورة اللام مع ما دخلت عليه معرفة كالحرفية مع ما تدخل عليه فصيروا الفعل المبني للفاعل في صورة اسم الفاعل و المبني المفعول في صورة اسم المفعول لأن المعنيين متقاربان اذ معنى زيد ضارب زيد ضرب او يضرب و زيد مضروب اي ضرب او يضرب و لكون هذه الصلة فعلا في صورة الاسم عملت بمعنى الماضي و لو كانت اسم فاعل او مفعول حقيقة لم تعمل بمعنى الماضي كالمجرد عن اللام و كان حق الاعراب ان ان يكون علي الموصول فلما كانت الاسمية في صورة اللام الحرفية نقل اعرابها الى صلتها عارية كما في الا اذا كانت بمعنى غير انتهى.

و ليعلم ان في اللام مذهبا اخر نقله الرضى عن الزمخشري و هو ان اللام منقوصة من الذى و اخواته و استدل على ذلك بان الموصول مع صلته التي هي جملة بتقدير اسم مفرد فتثاقل ما هو كالكلمة الواحدة بكون احد جزئيها جملة فخففت الموصول تارة بحذف بعض حروفه قالوا في الذي اللذ بسكون الذال ثم اقتصر و امنه على الالف و اللام و تارة بحذف بعض الصلة اما الضمير او نون المثنى و الجمع نحو الحافظو عورة العشيرة (و اما ما ليس بمعنى الحدوث من نحو المؤمن و الكافر و الصانغ و الحائك فهو كالصفة المشبهة و اللام فيها حرف التعريف اتفاقا و كلام الكشاف و المفتاح يفصح عن ذلك) الاتفاق (في غير موضع) واحد اي فى مواضع متعددة هذا و لكن دعوى هذا الاتفاق مع اطلاق ما نقلناه عن ابن هشام في اول المبحث لا تخلو عن مناقشة و لعله الى ذلك اشار بقوله (و لو سلم) ان اللام في اسم الفاعل و المفعول مطلقا موصول.

(فالمراد) من قول الخطيب و هو اي الاستغراق ضربان (تقسيم مطلق الاستغراق سواء كان بحرف التعريف او غيره) مما يفيد الاستغراق (و الموصول ايضاً ياتي

للاستغراق) اذا قامت قرينة على ذلك لفظية كانت تلك القرينة (نحو اكرم الذين يأتونك الا زيدا و اضرب القائمين الا عمرا) لأن الاستثناء قرينة لفظية على الاستغراق او غير لفظية كما في المثال.

(و هذا) اي مجيء الموصول للاستغراق اذا كانت معه قرينة (ظاهر و استغراق المفرد سواء كان بحرف التعريف ام غيره اشمل من استغراق المثنى و المجموع لأنه) اي استغراق المفرد (يتناول كل واحد واحد من الافراد و استغراق المثنى انما يتناول كل اثنين اثنين و لا ينافي خروج الواحد و استغراق الجمع انما يتناول كل جماعة جماعة و لا ينافي خروج الواحد و الاثنين بدليل صحة لا رجال في الدار اذا كان فيها رجل او رجلان دون لا رجل) فى الدار (فانه لا يصح اذا كان فيها رجل او رجلان) و الوجه في ذلك كله ان الاستغراق عبارة عن شمول افراد مدلول اللفظ و المدلول في المفرد الاحاد و في التثنية الاثنين و في الجمع الجماعة.

(و انما اورد البيان) اي بيان كون استغراق المفرد اشمل من استغراق المثنى و المجموع (بلاء التى لنفى الجنس لأنها نص في الاستغراق بيان ذلك) منقولا من الرضى بتغيير ما (ان النكرة في سياق النفى و النهي و الاستفهام ظاهرة في الاستغراق و تحتمل عدم الاستغراق احتمالا مرجوحا الا عند قيام قرينة) على عدم الاستغراق (نحو ما جائنى رجل بل رجلان فانه حينئذ) اي حين اذ قام قرينة و هي بل رجلان (يتحقق عدم الاستغراق و النكرة في الايجاب ظاهرة في عدم الاستغراق و قد تستعمل فيه مجازا كثيرا في المبتدأ نحو ثمرة خير من جرادة و قليلا في غيره نحو قوله تعالى ﴿عَلِمَتْ

نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ﴾[١] اي كل نفس.

(و في) كتاب (المقامات) للحريري:[٢]

(يا اهل ذا المغنى و قيتم شرا) (و لا لقيتم ما بقيتم ضرا)

اي كل شر و كل ضر و الشاهد في الاول لا الثانى و ان كان الاستغراق مرادا في الاول و الثاني فتنبه (و اما اذا كانت النكرة مع من ظاهرة نحو ما جائني من رجل او مقدرة نحو لا رجل في الدار فهو نص في الاستغراق حتى لا يجوز ما جائنى من رجل او لا رجل في الدار بل رجلان) اذ السالبة الكلية تناقض الموجبة الجزئية (و الى هذا) اي الى كون النكرة مع من ظاهرة او مقدرة نصا في الاستغراق (اشار صاحب الكشاف حيث قال ان قرائة ﴿لا رَيْبَ فِيهِ﴾[٣] بالفتح) بناء (توجب الاستغراق) لأن لا حينئذ نافية للجنس فيلزم تقدير من كما بين في محله (و بالرفع) اعرابا (تجوزه) اي الاستغراق (فائدة) قال الرضى في بحث النكرة و من هذه و ان كانت زائدة كما حكم به النحاة لكنها مفيدة لنص الاستغراق لان اصلها من الابتدائية لما اريد استغراق الجنس ابتدأ بالجانب المتناهي و هو الاحد و ترك الجانب الاعلى الذي لا يتناهي لكونه غير محدود كأنه قيل ما جائني هذا الجنس من واحدهم الى ما لا يتناهى انتهى.

(و) يجوز (لقائل ان يقول لو سلم كون استغراق المفرد اشمل في النكرة المنفية) كما مثل به في الدليل المذكور في كلام الخطيب (فلا نسلم ذلك في المعرف باللام بل الجمع المحلى بلام الاستغراق يشمل الافراد كلها مثل المفرد كما ذكره اكثر ائمة)

---

١ . الانفطار/ ٥.

٢ . تحفة الاديب في نحاة مغني اللبيب، ج ١، ص ٢٠٩.

٣ . البقره/ ٢.

علم (الاصول و النحو و دل عليه الاستقراء و صرح به ائمة التفسير في كل ما وقع في التنزيل من هذا القبيل نحو ﴿أَعْلَمُ غَيْبَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ﴾[١] اي غيب كل سماء و كل ارض ﴿وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها﴾[٢] اي كل اسم ﴿وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾[٣] اي كل ملك ﴿وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[٤] اي كل محسن ﴿وَ ما هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ﴾[٥] اي من كل ظالم ﴿وَ مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعالَمِينَ﴾[٦] اي شيئا من الظلم لكل عالم (الى غير ذلك) من الجموع المحلاة بلام الاستغراق الواقعة في القران (و لهذا) اي لكون الجمع المحلي بلام الاستغراق كالمفرد في شمول الافراد (صح بلا خلاف نحو جائني القوم) الا زيدا و الا زيدين و الظاهر من هذا المثال ان المراد من الجمع في المقام ما كان جمعا في المعنى سواء كان جمعا في الاصطلاح ام لا فان القوم اسم جمع و لا يقال له الجمع اصطلاحاً.

(او) نحو جائني (العلماء الا زيدا و الا الزيدين) فصحة الاستثناء في المثالين تدل على ان الجمع المحلى بلام الاستغراق يشمل الافراد كلها مثل المفرد.

قال الرضى في بحث المعرفة و النكرة اما الجمع فيصح استثناء الجمع و المثنى و الواحد منه نحو لقيت العلماء الا الزيدين او الا زيدا و ذلك لأن الجمع المحلى

---

١. البقره/ ٣٣.

٢. البقره/ ٣١.

٣. البقره/ ٣٤.

٤. المائده/ ١٣.

٥. هود/ ٨٣.

٦. غافر/ ٣١.

بالالف و اللام في مثل هذا الموضع يستعمل بمعنى منكر مضاف اليه كل مفرد و غيره فمعنى لقيت العلماء الا زيدا اي كل عالم و كل عالمين و كل علماء و هكذا حال المفرد و المثنى و المجموع في غير الموجب انتهي.[١]

(مع امتناع قولك جائنى كل جماعة من العلماء الا زيدا على الاستثناء المتصل) و ذلك لأن المستثنى اعني زيدا لا يصدق عليه المستثنى منه اعني جماعة لانه ليس بجماعة بل فرد منهم.

(فان قيل) الاستغراق في المفرد يقتضى استيعاب الاحاد و) الاستغراق في (الجمع لا يقتضي الا استيعاب الجموع حتى ان معنى قولنا جائني الرجال جائنى كل جمع من جموع الرجال و هذا) المعنى (لا ينافي خروج الواحد و الاثنين من الحكم بخلاف) الاستغراق في (المفرد) فانه ينافي خروج الواحد فضلا عن الاثنين و الاكثر (قلنا) لا نسلم هذا الفرق بين الاستغراقين لما تقدم نقله عن الرضى انفاً و (لو سلم) هذا الفرق (فلا يمكن خروج الواحد و الاثنين) من الجمع ايضاً لأن الواحد مع اثنين اخرين من الاحاد و الاثنين مع واحد اخر منها جمع من الجموع و التقدير) اي تقدير البحث اي المفروض في ان قبل المفرد الخ (ان كل جمع من الجموع داخل في الحكم علي ما ذكرتم (من ان معنى قولنا جائني الرجال جائني كل جمع من جموع الرجال.

(فان زعموا ان كل جمع داخل في الحكم باعتبار ثبوت الحكم للمجموع) من حيث المجموع كما في قوله تعالى ﴿وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[٢] لأن الحكم اعنى الاحقية بالرد مختص ببعولة الرجعيات (دون كل فرد) من افراد البعولة (حتى) يشمل

---

١ . شرح ملا جامي، ج ١، ص ٤٨٤؛ شرح الرضي على الكافية، ج ٣، ص ٢٣٨.

٢ . البقره/ ٢٢٨.

الحكم بعولة البابينات و حتى «يصح جائني جمع من الرجال باعتبار مجيء فرد او فردين منه» كما هو كذلك في قوله‌صلى‌الله‌عليه‌وآله العلماء ورثة الانبياء[١] لظهور ان المراد من العلماء العدول منهم لا كل فرد منهم حتى يشمل الحكم الفساق منهم «فهو ممنوع بل هو اول المسئلة» يعني مصادرة الا اذا قامت قرينة على ذلك كما فى الاية و الرواية و حينئذ يخرج عن محل الكلام لأنه فيما لم توجد قرينة في الكلام.

«فظهر بطلان ما ذكره صاحب المفتاح فى قوله تعالى» حكاية ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي انه﴾[٢] اي زكريا‌عليه‌السلام «ترك جمع العظم» و انتقل «الى الافراد» و الحاصل انه لم يقل وهنت العظام بصيغة الجمع «لطلب شمول» الحكم اي «الوهن للعظام فردا فردا» و الجمع بزعمه ليس نصا في هذا الشمول «لصحة» ان يقال وهنت العظام بصيغة الجمع مريدا بذلك اظهار «حصول وهن المجموع بوهن البعض دون كل فرد يعني يصح اسناد الوهن الى صيغة الجمع نحو وهنت العظام عند حصول الوهن لبعض العظام دون كل فرد و لا يصح ذلك في المقرد» اي لا يصح اسناد الوهن الى المفرد عند حصول الوهن لبعض العظام دون كل فرد» و ذلك لان الاسناد الى المفرد موجبة كلية و حصول الوهن لبعض العظام دون كل فرد موجبة جزئية فلا يجوز استعمال ذلك الاسناد في هذا المعنى بخلاف الاسناد الى صيغة الجمع فانه موجبة جزئية فيجوز استعماله في هذا المعنى.

«و ذلك» اي وجه ظهور فساد ما ذكره صاحب المفتاح من الفرق بين الاسنادين

---

١. كنزالعمال/ ٢٨٨٨٣.

٢. مريم/ ٤.

«لانا لا نسلم صحة قولنا وهنت العظام باعتبار وهن البعض دون الكل» و بعبارة اخرى لا نسلم ان الاسناد الى صيغة الجمع موجبة جزئية بل الاسناد اليها كالاسناد الى المفرد موجبة كلية يشمل الافراد كلها كما ذكره اكثر ائمة الاصول و النحو و دل عليه الاستقراء و صرح به ائمة التفسير في كل ما وقع في التنزيل من هذا القبيل كالايات المتقدمة و غيرها من الايات.

«بل الوجه فى افراد العظم» و الانتقال من صيغة الجمع اليه «ما ذكره صاحب الكشاف و هو ان الواحد هو الدال على معنى الجنسية و قصده» اي زكرياعليه السلام «الى ان هذا الجنس» اي العظم «الذي هو العمود و أشد ما تركب منه الجسد قد اصابه الوهن» و الضعف فكيف بسائر الاجزاء التي ليست بهذه المثابة من الشدة و القوام فاصابة الوهن لها تثبت بطريق اولى «و لو جمع لكان» الكلام بظاهره دالا على ان «القصد الى معنى اخر و هو انه لم يهن منه» اي من زكرياعليه السلام «بعض عظامه و لكن كلها» و ذلك لأن الجمع يفيد العموم «يعنى لو قيل وهنت العظام كان المعنى ان الذي اصابه الوهن ليس هو بعض العظام بل كلها حتى كأنه وقع من سامع شك في الشمول و الاحاطة.

و بعبارة اخرى حتى كانه وقع من سامع شك فى كون القضية موجبة كلية فاتى بصيغة الجمع دفعا لهذا الشك و ليفيد الكلام الايجاب الكلى لان صيغة الجمع كما قلنا يفيد العموم و «لان القيد» و هو صيغة الجمع «فى الكلام ناظر الى نفي ما يقابله» و المقابل للايجاب الكلى و الشمول هو الايجاب الجزئى «و هذا المعنى» اي كون المعنى ان الذى اصابه الوهن ليس هو بعض العظام بل كلها حتى كانه وقع من سامع شك في الشمول و الاحاطة «غير مناسب للمقام» لان السامع فيه هو اللّه تعالى و هو

﴿يَعْلَمُ خائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَ ما تُخْفِي الصُّدُورُ﴾[١] فكيف يظن في حقه جل جلاله الشك المذكور و هو بمنزلة الجهل بل نفسه فتأمل.

«فهذا الكلام» من الكشاف «صريح فى ان وهنت العظام» بصيغة الجمع (يفيد) ايضاً (شمول الوهن لكل) فرد (من العظام بحيث لا يخرج منه البعض) و بعبارة اخرى هذا الكلام من الكشاف صريح في ان وهنت العظام بصيغه الجمع موجبة كلية مثل وهن العظم بصيغة المفرد.

(و كلام المفتاح صريح في انه يصح) ان يقال (وهنت العظام باعتبار وهن بعض العظام دون كل فرد) و بعبارة اخرى كلام المفتاح صريح في ان وهنت العظام بصيغة الجمع موجبة جزئية (فالتنافي بين الكلامين واضح) فتأمل.

(و توهم بعضهم انه لا منافاة بينهما) اي بين كلام المفتاح و الكشاف) بناء على ان مراد صاحب الكشاف انه لو جمع) اي لو قال وهنت العظام بصيغة الجمع (لكان قصدا الى ان بعض عظامه مما لم يصبه الوهن) فحسب (و لكن الوهن انما اصاب الكل من حيث هو كل و البعض بقى خارجا كالواحد و الاثنين) حاصله ان مراد الكشاف انه لو جمع لصارت القضية عموما مجموعيا كما يقول المفتاح فلا منافاة بينهما (و منشأ هذا التوهم سوء الفهم و قله التدبر و ذلك) اي كون منشأ هذا التوهم ما ذكر (لان افادة الجمع المحلى باللام تعلق الحكم بكل فرد مما هو مقرر في علم الاصول و النحو و كلامه في الكشاف ايضاً مشحون به) اي بافادة الجمع المذكور التعلق المزبور (حيث قال في قوله تعالى ﴿وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[٢] انه جمع

١. غافر/ ١٩.

٢. المائده/ ١٣.

ليتناول كل محسن و في قوله تعالى ﴿وَ مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعالَمِينَ﴾[١] انه نكر ظلما و جمع العالمين على معنى ما يريد شينا من الظلم لاحد من من خلقه و في قوله تعالى ﴿وَ لا تَكُنْ لِلْخائِنِينَ خَصِيماً﴾[٢] اي و لا تخاصم عن خائن قط و في قوله ﴿رَبِّ الْعالَمِينَ﴾[٣] انه جمع ليشمل كل جنس مما سمي بالعالم يعنى لو افرد و قيل رب العالم (لتوهم انه اشارة الى هذا العالم المحسوس المشاهد فجمع ليفيد الشمول و الاحاطة) لكل جنس من اجناس العالم مشاهدا كان ام لا.

(و لا يخفى عليك) بعد ما ذكرنا (فساد ما قيل) في شرح كلامه ده انُ المفرد و ان كان اشمل) من الجمع لان الجمع لا يفيد تعلق الحكم بكل ما سمي بمفرده (لكنه قصد هنا الى معني اخر و هو التنبيه على كون العالم اجناسا مختلفة) فلذلك اتى بصيغة الجمع و لم يقل رب العالم بصيغة المفرد.

(لان المفرد يفيد شمول الاحاد) فلا يفهم منه اختلاف اجناس تلك الاحاد (و الجمع يفيد شمول الاجناس) المتعددة المستلزمة بتعددها اختلافها من حيث الماهية و الحقيقة و الا فلا وجه للاتيان بصيغة الجمع الدالة على التعدد لان الماهية الواحدة و الحقيقة المتحدة لا تثنى فضلا عن ان تجمع.

(و ذلك) الفساد (لانه اذا لم يكن الجمع مفيدا تعلق الحكم بكل ما سمى بمفرده كيف يكون العالمين) و هو جمع (متناولاً لكل جنس مما سمى بالعالم فهل هذا الا تهافت) اي تساقط بين قول القيل بان المفرد اشمل من الجمع و بين قوله ان الجمع

---

١ . غافر/ ٣١.

٢ . النساء/ ١٠٥.

٣ . الفاتحة/ ١.

يفييد شمول الاجناس.

قال في المصباح قال ابن فارس التهافت التساقط شيئا بعد شيء و قال الجوهري التهافت التساقط قطعة قطعة انتهى.[١]

فحاصل المراد من التهافت في المقام ان كلام القيل يسقط اي يبطل بعضه بعضا حسب ما بينا.

(و ايضاً لا دلالة لقوله) اي الكشاف (ليشمل كل جنس مما سمي به على هذا المعنى) الذي فسر القيل كلامه به و هو ان مراده ان المفرد و ان كان اشمل الخ.

(و كذا) لا يخفى عليك فساد (ما قيل ان العالمين مهيات مختلفة) من الانسان و الملك و سائر المخلوقات المشاهد منها و غير المشاهد (فيتناولها) اي تلك المهيات المختلفة (الجمع) دون المفرد فلذا اتي بصيغة الجمع اعنى العالمين و لم يقل رب العالم (بخلاف العظام) فانها مهية واحدة يشملها المفرد اعنى العظم فلا احتياج الى صيغة الجمع بان يقال وهنت العظام.

(و ذلك) الفساد (لان هذه التفرقة) بين ما كان مهيات مختلفة فيحتاج في استغراقها الى صيغة الجمع و بين ما كان مهية واحدة فيكتفى في استعراقها بصيغة المفرد (لا يؤيدها عقل) تام (و لا نقل) من اهل اللغة الذين هم المرجع و المعتمد في امثال المقام بل المعلوم منهم على ما ادعاه الفاضل المحشى ان الجمع يتناول الافراد المشتركة في مفهوم مفرده و هذا هو المراد من قيد الجنسية المعتبرة في تعريف الجمع و اما ان تلك الافراد ماهيات مختلفة او امور متفقة فلا اعتبار به اصلا فكما ان الجمع و المفرد اذا استغرقا يتناولان الاحاد المتفقة كذلك يتناولان المختلفة.

---

١ المصباح المنير، ص ٦٣٣

قال الرضى عند قول ابن الحاجب المثنى ما لحق اخره الف او ياء مفتوح ما قبلها و نون مكسورة ليدل على ان معه مثله من جنسه يريد بالجنس ههنا على ما يظهر من كلامه في شرح هذا الكتاب ما وضعه الواضع صالحا لاكثر من واحد لمعنى جامع بينها في نظر الواضع سواء كان ماهياتها مختلفه كالابيضين لانسان و فرس فان الجامع بينهما في نظره البياض و ليس نظره الى الماهيتين بل الى صفتهما التى اشتركا فيها او متفقة كما تقول الابيضان لانسانين و البيض لافراس و سواء كان الواضع واحدا كالرجل او اكثر كالزيدين و الزيدين فان نظر كل واحد من الواضعين في وضع لعظة زيد ليس الى ماهية ذلك المسمى بل الى كون ذلك المسمى اي ماهية كان متميزا بهذا الاسم عن غيره حتى لو سمي بزيد انسان و سمى به فرس فالنظر في الوضعين الى شيء واحد كما في الابيضين و هو كون تلك الذات متميزة عن غيرها بهذا الاسم انتهى.[1]

(و بالجملة فالقول بان الجمع يفيد تعلق الحكم بكل واحد من الافراد مثبتا كان او منفيا مما قرره الائمة و شهد به الاستعمال و صرح به صاحب الكشاف في غير موضع فلا وجه لرفض جميع ذلك بكلام صدر عن صاحب المفتاح) من دون روية و تامل (نعم فرق بين المفرد و الجمع في المعرف بلام الجنس من وجه اخر و هو ان المفرد) المعرف بلامّ الجنس (صالح لان يراد به جميع) افراد (الجنس) او نفسه فتامل (و ان يراد بعضه) اي بعض الجنس اي بعض افراده متنازلة الى (الواحد منه) اي من الجنس بلا خلاف في ذلك (كما في قوله تعالى) حكاية ﴿أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ﴾[2] فان القرينة اي

---

١ . شرح الرضي على الكافية، ج ٣، ص ٣٤١.

٢ . يوسف/ ١٤.

الاكل دليل على ان المراد منه بعض افراد الذنب لا جميع افراده و لا نفس جنسه و اما ان المراد منه الواحد من الافراد فلا قرينة عليه اذ لا مانع من ان يجتمع على اكل انسان واحد ذناب متعددة (و الجمع صالح لان يراد به جميع) افراد (الجنس) او نفسه فتامل (و ان يراد به بعضه) اي بعض الجنس اي بعض افراده لكن (لا الى الواحد) بل الى الثلاثة او الاثنين بناء على ان اقل الجمع اثنان و الحاصل ان الفرق بين المفرد و الجمع المعرفين انه يجوز فى المفرد ان يراد في جانب القلة البعض تمتنازلا الى الواحد و في الجمع الى الثلاثة او الاثنين على الخلاف المذكور لان المراد به الجنس في ضمن مصداق الجمع و لا مصداق للجمع في اقل من الثلاثة او الاثنين و الى ذلك اشار بقوله (لان و ذانه في تناول الجمعية في الجنس و ذان المفرد في تناول الجنسية و الجمعية في جمل الجنس لا في وحدانه كذا في الكشاف) فتحصل مما تقدم انه لا يجوز استعمال الجمع في الواحد الا مجازا بخلاف المفرد (فنحو قولهم فلان يركب الخيل و انما يركب واحدا منها مجاز مثل قولهم بنو فلان قتلوا زيدا و انما قتله واحد منهم) و ذلك لان الخيل و هو اسم جمع اريد منه الواحد و قد تقدم في اوائل المبحث ان المراد من الجمع هنا ما يشمله فتبصر.

(فان قلت قد روى) في الكشاف (عن ابن عباس رضى اللّه عنه) عند قوله تعالى ﴿كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ﴾[١] انه قرء و كتابه و قال (ان الكتاب بصيغة المفرد مدلوله (اكثر من) مدلول (الكتب) بصيغة الجمع (و) ان قلت كيف يكون مدلول المفرد اكثر من مدلول الجمع قلنا قد (بينه صاحب الكشاف بانه اذا اريد بالواحد) المعرف باللام (الجنس و الجنسية قائمة في وحدان الجنس كلها لم يخرج

---

١. بقره/ ٢٨٥.

منه) اي من المفرد (شيء) من الاحاد (اما الجمع) المعرف باللام (فلا يـدخل تحتـه الا ما فيه معنى الجنسية من الجموع) فيخرج منه الواحـد بـل الاثنـين ان قلنـا ان اقـل الجمع ثلاثة) و الا فيختص الخروج بالواحد و كيف كان فـلا يـشمل الافـراد جميعـا فثبت ان المفرد اشمل من الجمع.[1]

(قلت هذا الكلام) من صاحب الكشاف (مبنى على ما هو المعتبر عند البعض من ان الجمع المعرف باللام بمعنى كل جماعة جماعة اورده توجيهـا لكـلام ابـن عبـاس رضي اللّه عنه و لم يقصد) صاحب الكشاف (انـه) اي كـون الجمـع المعـرف بـاللام بمعني كل جماعة جماعة (مذهبه بدليل انه) اي صاحب الكشاف (صرح بخلافه) اي بخلاف المعنى المذكور (غير مرة و الاستعمال ايضاً يشهد بذلك) اي بخلاف المعني المذكور (و انما اطنبت الكلام في هـذا المقـام لانـه مـن مـسارح الانظـار و مطـارح الافكار كم ذلت فيه للافاضل اقدامهم وكلت دون الوصول الى الحق افهـامهم (و اللّـه هو الهادى الى الحق و سواء السبيل.

(و لما كان هنا مظنة اعتراض) اي مكـان اعتـراض مظنـون (و هـو) اي الاعتـراض المظنون (ان افراد الاسم يدل علي وحدة معناه و استغراقه) المفهوم من اداته يدل على تعدده) اي تعدد معناه (و الوحدة و التعـدد ممـا يتنافيـان فكيـف يجتمعـان) و بعبـارة اخرى ينبغي ان لا يجوز ادخال اداة الاستغراق على اسم الجنس المفرد لانه في مقابل التثنية و الجمع لانه يدل بصيغته على انه ليس مع معناه اخر مثلـه و اداة الاسـتغراق اذا دخلت عليه تدل على ان المعنى معه جميع ما هو مثله و التنافي بين هـذين المعنيـين ظاهر فكيف يجتمعان.

---

۱. تفسير الكشاف، ج ۱، ص ۲۵۳.

(اشار الى جوابه بقوله و لا تنافي بين الاستغراق و افراد الاسم لان الحرف الدال على الاستغراق كحرف النفى) و شبهه (و لام التعريف انما تدخل عليه اي على الاسم المفرد حالكونه مجردا عن الدلالة على معنى الوحدة كما انة مجرد عن الدلالة على التعدد) فيصير محتملا للوحدة و التعدد لانه قصد به نفس الجنس و بدخول حرف الاستغراق يحصل التعدد.

(و) ان قلت اذا كان الامر كذلك اي اذا جرد المفرد عن الدلالة على الوحدة و دخلت عليه اداة الاستغراق الدالة علي التعدد فينبغى ان يجوز وصفه بالجمع مع انه ممنوع عند الجمهور من النحاة قلت (انما امتنع حينئذ وصفه بنعت الجمع نحو الرجل الطوال للمحافظة علي التشاكل اللفظي بين الصفة و الموصوف و الا فقد يجوز وصفه بنعت الجمع نظرا الى المعنى كقوله تعالى ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ و كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[1] (و لانه اي المفرد الداخل عليه حرف الاستغراق بمعنى كل فرد لا مجموع الافراد و لهذا امتنع وصفه بنعت الجمع عند الجمهور و ان حكاه) اي وصف المفرد بنعت الجمع (الاخفش في نحو الدينار الصفر) جمع الاصفر (و الدينار البيض) جمع الابيض (و اما قولهم ثوب اسمال و نطفة امشاج) حيث وصف المفرد بنعت الجمع و لم يحافظ على التشاكل اللفظي (فلان الثوب مؤلف من قطع كلها سمل اي خلق و النطفة مركبة من اشياء كل منها مشج فوصف المؤلف بوصف مجموع ألاجزاء لانه) اي مجموع لاجراء (هو) اي المؤلف (بعينه) هذا كله بناء على كون وزن افعال جمعا و التحقيق خلافه قال الرضي

---

١. الانبياء/ ٣٣.

و اما برمة اعشار و اكسار و ثوب اسمال و نطفة امشاج فلان البرمة مجتمعة من الاعشار و الاكسار و هی قطعها و الثوب مؤلف من قطع كل واحد منها سمل اي خلق و النطفة مركبة من اشياء كل واحد منها مشج فلما كان مجموع الاجزاء ذلك الشیء المركب منها جاز وصفه بها و جرئهم على ذلك كون افعال جمع قلة فحكمه حكم الواحد قال اللّه تعالى نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ و الضمير للانعام و قال سيبويه افعال واحد لا جمع و جاء قميص شرذم و لحم خزازيل انتهى.[١]

قال في الكشاف نطفة امشاج كبرمة اعشار و برد اكياش و هي الفاظ مفردة غير جموع و لذلك وقعت صفات للافراد انتهى.[٢]

فی تعریف المسند الیه بالإضافة

(و بالاضافة اي تعريف المسند اليه باضافته الى شيء من المعارف) اما بان لا يكون المتكلم او السامع عارفا باسمه العلم او (لانها) اي الاضافة (اخصر طريق الى احضار المسند اليه في ذهن السامع) و المقام مقام اختصار (نحو قول جعفر بن علبة الحادثي) حين كان مسجونا بمكة و كان حينئذ في مكة ركب من اليمن و فيه محبوبته ثم ان الركب عزم على الرحيل فانشد متحسرا (هواي) بمعنى اسم المفعول (اي مهويي) هذا بثلاث ياءات الاوليان من نفس الكلمة و الاولى منهما من واو مفعول اذا صله مهوويي على وزن محبوبي اجتمعت الواو النانية مع الياء الاولى و السابق منهما ساكن فقبلت الواو ياء و ادغمت في الياء و الياء الاخيرة الثالثة ياء المتكلم اضيف اليها

---

١ . شرح الرضي على الكافية، ج ١، ص ١١١.

٢ . الكشاف، ج ٤، ص ٥٠٢

الاسم المفعول بعد الاعلال المذكور.

(و هذا) اي قوله هواي اخصر من) ان يقول الذي اهواه او نحو ذلك) كان يقول الذى يميل اليه قلبي و امثال ذلك (و الاختصار مطلوب لضيق المقام و فرط السأمة) قد تقدم معنى السأمة في حذف المسند اليه فراجع ان شئت (لكونه في السجن و حبيبه على الرحيل مع الركب اليمانيين) جمع يمان بمعنى يمني قيل اصل يمان يماني اعل اعلال قاض و يمانى اصله يمنى بتشديد الياء حذفت الياء المدغمة و عوض عنها الالف على خلاف القياس فصار يماني.

و قال في المصباح اليمن اقليم معروف سمى بذلك لانه عن يمين الشمس عند طلوعها و قيل لانه عن يمين الكعبة و النسبة اليه يمنى على القياس و يمان بالالف على غير قياس و على هذا ففى الياء مذهبان احدهما و هو الاشهر تخفيفها و اقتصر عليه كثيرون و بعضهم ينكر التثقيل و وجهه ان الالف دخلت قبل الياء لتكون عوضا عن التثقيل فلا يثقل لئلا يجمع بين العوض و المعوض و الثاني التثقيل لان الالف زيدت بعد النسبة فيبقى التثقيل الدال على النسبة تنبيها علي جواز حذفها انتهى.[1]

(مصعد اي مبعد ذاهب في الارض) قال في المصباح اصعد من بلد كذا الى بلد كذا اصعادا اذا سافر من بلد سفلى الى بلد عليا انتهى[2] (و تمامه) اي تمام البيت (جنيب و جثمانى بمكة موثق و الجنيب المجنوب) يعني الفعيل بمعنى المفعول كالحبيب بمعنى المحبوب قال الطريحى كل طائع منقاد جنيب و الى هذا المعنى اشار بقوله (المستتبع) و هو كناية عن كون حبيبه لا يمكن له التاخر عن الركب و

---

١ . المصباح المنير، ص ٦٨١.

٢ . المصباح المنير، ص ٣٤٠.

المجيء اليه (و الجثمان) بضم الجيم (الشخص و الموثق المقيد و لفظ البيت خبر) اي جملة خبرية (و معناه) انشاء لانه (تاسف و تحسر على بعد الحبيب) و فراقه و لنعم ما قيل في مرارة الفراق بالفارسية.

شنيده‌ام سخني خوش كه پير كنعان گفت
فراق يار نه آن مي‌كند كه بتوان گفت

(او لتضمنها) اي الاضافة (تعظيما لشان المضاف اليه او المضاف او غيرهما كقولك في الاول عبدي حضر) فتعظم نفسك بان لك عبدا (و في الثاني عبد الخليفة ركب) فتعظم شان العبد (و في الثالث عبد السلطان عندى تعظيما لشان المتكلم بان عبد السلطان عنده و هو) اي ياء المتكلم (و ان كان مضافا اليه) للفظه عند (لكنه غير المسند اليه المضاف و غير ما اضيف اليه المسند اليه و هو) اي ياء المتكلم (المراد بقوله او غيرهما) و الحاصل ان المراد بقوله غيرهما غير المسند اليه المضاف و غير ما اضيف اليه المسند اليه و هذا لا يلزم منه ان لا يكون مضافا اليه اصلا فلا ينافي كون ياء المتكلم مضافا اليه للفظة عند (او لتضمنها) اي الاضافة (تحقيرا للمضاف) الذي هو مسند اليه (نحو) قولك (ولد الحجام حاضر تحقيرا لشان الولد لان العرب كانت تستحقر الحجام و الحلاق بحيث كانت المعاشرة معهما بل المناكحة و المزاوجة مع ذويهما عارا عندهم و كذلك اليوم في بعض بلاد العجم كنواحي زابل و بعض بلاد افغانستان (او) تحقيرا (للمضاف اليه نحو) قولك (ضارب زيد حاضر) تحقيرا لشان زيد اذ في كونه مضروبا نوع حقارة (او) تحقيرا لشان (غيرهما نحو قولك (ولد الحجام يجالس زيدا و ينادمه) تحقيرا لشأن زيد و ذلك لما ذكرنا آنفا.

(و قد تكون الاضافة لاغنائها عن تفصيل متعذر) اي مستحيل (نحو اتفق اهل الحق على كذا) فانه يتعذر و يستحيل عادة تعداد كل من هو على الحق (او) لاغنائها

عن تفصيل (منعسر) اي مشكل (نحو اهل البلد فعلوا كذا) فان تعداد اهل البلد و ان لم يكن بمحال لكنه متعسر و مشكل لا سيما اذا كان البلد كبيراً (او لانه يمنع عن التفصيل مانع) و ذلك المانع (كتقديم بعض على بعض من غير مرجح) مقبول عند العامة (نحو حضر اليوم علماء البلد و) ذلك المانع ايضاً (كالتصريح بذمهم و اهانتهم نحو علماء البلد فعلوا كذا) اي تسابقوا في بناء القصور و تعدد الدور مثلاً فان في تسميتهم باسمائهم الاعلام تصريح بذم كل واحد ممن عين باسمه العلمي (و) ذلك المانع ايضاً (كسامة السامع او المخاطب او المتكلم نحو حضر اهل السوق) فان تعدادهم يوجب السأمة و قد تقدم معني السأمة في حذف المسند اليه راجع ان شئت (او لتضمن الاضافة تحريصا على اكرام او اذلال و نحوهما نحو صديقك) بالباب هذا مثال للتحريض على الاكرام وجهه ظاهر (او عدوك بالباب) مثال للتحريص على الاذلال و اما مثال التحريض على نحوهما اي على نحو الاكرام و الاذلال فقد اشار اليه بقوله (و منه قوله تعالى ﴿لا تُضَارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾).[1] و الشاهد في اضافه الولد الى الضمير فانها للتحريض على الاستعطاف و انما لم يقل و نحو قوله تعالى لان المضاف في المقامين ليس بمسند اليه.

و اما المعني فهو كما في الكشاف و اللّه اعلم انه لا تضار والدة زوجها بسبب ولدها و هو ان تعنف به و تطلب منه ما ليس بعدل من الرزق و الكسوة و ان تشغل قلبه بالتفريط في شان الولد و ان تقول بعد ما الفها الصبي اطلب له ظئرا و ما اشبه ذلك و لا يضار مولود له أمرأته بسبب ولده بان يمنعها شيئا مما وجب عليه من رزقها و كسوتها و لا ياخذه منها و هي تريد ارضاعه و لا يكرهها على الارضاع الى ان قال.

---

۱. البقره/ ۲۳۳.

فان قلت كيف قيل بولدها و بولده قلت (لما نهيت المرئة عن المضارة اضيف اليها الولد استعطافا لها عليه) و انه ليس باجنبي منها فمن حقها ان تشفق عليه (و كذلك الوالد) انتهي كلام الكشاف[1] و ظهر وجه كون اضافة الولد في المقامين للتحريض على الاستعطافات فافهم و اغتنم و كن من الشاكرين للّه ذي المن و خفى الالطاف (او لتضمنها) اي الاضافة (استهزاء و تهكما) و سخرية نحو قوله تعالى حكاية عن فرعون ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾[2] فان اضافة الرسول الى ضمير المخاطبين متضمنة للاستهزاء و السخرية برسول اللّه موسىعليه السلام لان قائل هذا الكلام اعني فرعون كان جاحدا للّه رب العالمين فكيف يعترف بان موسيعليه السلام من المرسلين من اللّه الى المخاطبين فليس مقصوده الا السخرية و الاستهزاء (او لتضمنها (اعتبارا لطيفا مجازيا و هو) اي الاعتبار اللطيف المجازى (الاضافة بادنى ملابسة من غير تملك و اختصاص) اي من غير ان يكون المضاف ملكا للمضاف اليه او مختصاً به على ما هو شأن اصل الاضافة (نحو كوكب الخرقاء) فاضيف الكوكب و المراد به سهيل و هو نجم يطلع في الشتاء الى الخرقاء بادنى ملابسة من غير ان يكون ذلك الكوكب ملكا لها او مختصا بها و الغرض من الاضافة الاشارة الى اعتبار لطيف مجازي و هو ان الخرقاء كانت امرئة حمقاء كسلانة تضيع اوقاتها في الصيف فاذا طلع سهيل و احست بالبرد و احتاجت الى الكسوة فرقت الصوف في اقاربها ليساعدتها لعجزها عن غزل ما يكفيها لضيق الوقت فاضيف الكوكب اليها لادنى ملابسة و هي حرصها على العمل عند طلوعه و جعلت هذه الملابسة بمنزلة الاختصاص.

---

١ . الكشاف، ج ١، ص ٢١٤.

٢ . الشعراء/ ٢٧.

(او لانه لا طريق الى احضاره سوي الاضافة نحو غلام زيد بالباب) قال الفاضل المحشي فيه نظر لان النسبة الاضافية يجب ان تكون معلومة للمخاطب ايضاً و هي اشارة الى نسبة خبرية فامكن الاحضار بطريق الموصوليه فيقال الذي هو غلام زيد بالباب و لعل المصنف لم يلتفت الى هذا الوجه في الايضاح ايضاً لذلك مع انه مذكور في المفتاح و اجيب بان المراد انه لا طريق حاضرا عنده في ذلك الوقت سواء و لا نسلم ان حضور طريق الاضافة يستلزم حضور طريق الموصولية و ان امكن.

ورد بان البحث في تراكيب البلغاء و القول بان طريق الاضافة يجوز ان يكون حاضرا عندهم دون طريق الموصولية مما لا يكاد يصح فتامل.

(او لافادة الاضافة جنسية و تعميما كقولهم تدلك على خزامى الارض) في المصباح و الخزامى بالف التانيث من نبات البادية قال الفارابى و هو خير البر و قال الازهري بقلة طيبة الرائحة لها نور كنور البنفسج انتهى.

(النفحة من رائحتها) الشاهد في اضافة خزامى الى الارض حيث افادت الاضافة الجنسية و التعميم (يعني) تدلك (على جنس الخزامى) اي على كل فرد منها النفحة من رائحتها (و ذلك لان الاسم المفرد حامل لمعنى الجنسية و الفردية فاذا اضيف اضافة هي من خواص الجنس) كاضافة الخزامى الى الارض فانها من خواص جنس الخزامى (دون الفرد) كان يقال خزامى الحجاز مثلاً (علم ان القصد به اي بالاسم المفرد (الى الجنس كالوصف في نحو قوله تعالى ﴿وَ لا طائِرٍ يَطِيرُ بِجَناحَيْهِ﴾[1] على ما سيجيء) في بحث النعت و عطف البيان (انشاء اللّه تعالى).

---

١. الانعام/ ٣٨.

فى تنكير المسند اليه

(و اما تنكيره فللافراد اي تنكير المسند اليه للقصد الى فرد غير معين مما يصدق عليه اسم الجنس) المنكر و كذلك اذا كان المسند اليه مثنى او مجموعا فلا وجه لتخصيص البحث بالمفرد (نحو ﴿وَ جاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعى﴾[١] و نحو جاء رجلان او رجال من النجف الاشرف.

قال السكاكي او كان المقام غير صالح للتعريف اما لانك لا تعرف منه حقيقة الا ذلك القدر و هو انه رجل او تتجاهل و ترى انك لا تعرف منه الا جنسه كما اذا سمعت شيئا في اعتقادك فاسدا عمن هو مفتر كذاب و اردت ان تظهر لاصحاب لك سوء اعتقادك به قلت هل لكم في حيوان على صورة انسان يقول كيت و كيت متفاديه ان تقول في فلان فتسميه كانك لست تعرف منه و لا اصحابك الا تلك الصورة و لعله عندكم اشهر من الشمس و عليه ما يحكيه جل و علا عن الكفار في حق النبيﷺ هل ندلكم على رجل ينبئكم اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد[٢] كان لم يكونوا يعرفون منهﷺ الا انه رجل ما انتهى محل الحاجة من كلامه.[٣]

(او النوعية اي القصد الى نوع منه) اي مما يصدق عليه اسم الجنس المنكر و ذلك لان التنكير كما يدل على الوحدة الشخصية يدل على الوحدة الوعية (نحو ﴿وَ عَلى

---

١ . يس/ ٣٦.

٢ . النساء/ ٧.

٣ . مفتاح العلوم، ص ٢٨٧.

أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ﴾[١] اي نوع من الاغطية غير ما يتعارفه الناس) لان الاغطية المتعارفة عند الناس من الحرير و الديباج و سائر الاجناس المانعة عن رؤية ما ورائها (و) اما (هو) اي الغطاء الذى على ابصارهم فهو (غطاء التعامى عن آيات اللّه) و لذا قيل و لهم اعين لا يبصرون بها هذا ما في الكشاف[٢] (و) لكن (في المفتاح انه) اي تنكير غشاوه (للتعظيم اي غشاوة عظيمة تحجب ابصارهم بالكلية و تحول بينها) ا بين الابصار (و بين الادراك لان المقصود) من هذا الكلام (بيان بعد حالهم عن الادراك و التعظيم) حينئذ (ادل عليه) اي على بعد حالهم عن الادراك (و أوفى بتاديته) اي البعد المذكور.

(او التعظيم او التحقير يعني انه) اي المسند اليه (بلغ في ارتفاع شانه او انحطاطه مبلغا لا يمكن ان يعرف كقوله اي قول ابن ابي السمط) بكسر السين و سكون الميم (له حاجب اي مانع عظيم في كل امر يشينه اي يعيبه و ليس له عن طالب العرف اي الاحسان حاجب حقير فكيف بالعظيم) حاصل معنى البيت ان الممدوح اذا اراد ان يرتكب امرا قبيحا يمنعه مانع عظيم و ذلك المانع لا يمكن تعريفه و تعيينه و اذا طلب منه انسان احسانا لم يكن له مانع حقير فضلا عن العظيم و القرينة على كون التنكير في الحاجب الاول للتعظيم و في الثانى للتحقير كون الشاعر في مقام المدح (او التكثير كقولهم ان له لا بلا) اي كثيرا (و ان له لغنما) اي كثيرا (او للتقليل نحو وَ رِضْوانٌ) اي قليل (مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ) و القرنية في الجميع حكم العقل و الذوق السليم و الفهم المستقيم (و الفرق بين التعظيم و التكثير ان التعظيم بحسب ارتفاع الشأن و علو الطبقة) الذاتية (و التكثير بحسب اعتبار الكمية) و التعداد (تحقيقا او تقديرا) الاول اي

---

١. البقره/ ٧.

٢. الكشاف، ج ١، ص ٥١.

التكثير تحقيقا (كما في المعدودات و الموزونات و المشبهات بهما) كالمكيلات و الممسوجات و الثاني اي التكثير تقديرا كما في المعاني التي تتصف بالكثرة و القلة عرفا كما في الرضوان و العفو و نحوهما كما قيل بالفارسية.

عفو خدا بيشتر از جرم ما است　　نكته سر بسته چه گوني خموش

(و كذا الفرق بين (التحقير و التقليل) فان الاول بحسب انحطاط الشان و سفالة الطبقة و الثاني بحسب اعتبار الكمية و التعداد تحقيقا او تقديرا و المثال المثال و البيان البيان (و الى الفرق) بين التعظيم و التكثير (اشار) الخطيب (بقوله و قد جاء) التنكير (للتعظيم و التكثير) و وجه كون قوله اشارة الى الغرق ان العطف اي عطف التكثير على على التعظيم يقتضي المغايرة بينهما و اما مثال مجيء التنكير لهما فهو (نحو قوله تعالى ﴿وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ﴾[١] فالتنكير فى رسل جاء للتعظيم و التكثير (اي ذو عدد كثير هذا ناظر الى التكثير) استشكل عليه بان الكثرة مستفادة من جمع الكثرة و هو رسل فكيف يمثل به و اجيب بان المراد بالتكثير المبالغة في الكثرة لا اصلها لاستفادته من صيغة الجمع فالكثرة مقولة بالتشكيك فالمأخوذ من صيغة الجمع اصل الكثرة و من تنكيرها المبالغة في الكثرة فتامل فانه دقيق جدا (و آيات عظام) (هذا ناظر الى التعظيم) فان عظم آية الرسالة مما يدل على عظمة شأن الرسول (فقد يجيء) التنكير (للتحقير و التكثير ايضاً نحو اعطاني فلان (شيئا اي حقيرا) هذا ناظر الي التحقير (قليلا) هذا ناظر الى التقليل و لا يذهب عليك ان المراد التنكير مطلقا فلا يناقش في المثال بان التنكير فيه ليس في المسند اليه.

(فا) لمتحصل مما ذكر ان (التعظيم و التكثير قد يجتمعان و قد يفترقان) و كذا

---

١ . آل عمران/ ١٨٤

التحقير و التقليل (و قد ينكر المسند اليه لعدم علم المتكلم) او المخاطب او كليهما (بجهة من جهات التعريف حقيقة او تجاهلاً او لانه يمنع عن التعريف مانع كقوله:[١]

اذا اسنمت مهندة يمين لطول الحمل بدله شمالا

الشاهد في يمين حيث لم يعرفها و (لم يقل يمينه) بالاضافة (احترازا عن التصريح بنسبة السأمة الى يمين الممدوح) لان في التصريح بتلك النسبة ما لا يناسب الادب (و جعل صاحب المفتاح التنكير في قوله تعالى ﴿وَ لَئِنْ مَسَّتْهُمْ نَفْحَةٌ مِنْ عَذابِ رَبِّكَ﴾)[٢] اي التنكير في نفحة (للتحقير و اعترض المصنف عليه في الايضاح (بان التحقير مستفاد من بناء المرة) اي وزن فعله في نفحة (و) من (نفس الكلمة) اي نفحة اي من مادة نفح ينفح «لانها» اي الكلمة اي نفخة «اما من قولهم نفحت الريح اذا هبت» اي هاجت «اي هبة» اي هيجة «او من نفح الطيب» او المسك «اذا فاح» اي اي اذا انتشر ريحه «اى فوحة» اي نشرة قال في المصباح لا يقال فاح الا في الريح الطيبة خاصة و لا يقال في الخبيثة و المنتنة فاح بل يقال هبت ريحها انتهى.[٣]

«و جوابه» اي جواب اعتراض المصنف «انه ان اراد» المصنف «ان لبناء المرة و نفس الكلمة مدخلا» بفتح الميم اي موضع دخول «في افادة التحقير فهذا لا ينافي كون التنكير للتحقير لانه» اي التحقير «مما يقبل الشدة و الضعف» لانه مقول بالتشكيك نظير ما قلنا انفاً في التكثير في رسل «و ان اراد» المصنف «ان التحقير المستفاد من الاية» اي من نفحة «مفهوم منهما» اي من بناء المرة و نفس الكلمة فقط

---

١. مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ج ١، ص ٢٢٨.

٢. الانبياء/ ٤٦.

٣. المصباح المنير، ص ٤٣٦.

(بحيث لا مدخل للتنكير) في افادة التحقير (اصلا فممنوع للفرق الظاهر بين التحقير في نفخة من العذاب) من دون التعريف بالاضافة (و بينه) اي التحقير (في نفحة العذاب) بالتعريف بالاضافة فان المستفاد من الاول تحقير شديد و من الثاني تحقير ضعيف و الدليل على ذلك الذوق السليم و الفهم المستقيم.

(و مما يحتمل التعظيم و التقليل قوله تعالى) حكاية عن ابراهيم عليه السلام اذ قال لابيه آزر (﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمٰنِ﴾[1] اي عذاب هائل) هذا اذا كان التنكير في عذاب للتعظيم (او شيء من العذاب) هذا اذا كان التنكير فيه للتحقير و لا ترجيح لاحد الاحتمالين على الاخر (و لا دلالة للفظ المس و اضافة العذاب) اي نسبته (الى الرحمن على ترجيح) الاحتمال (الثانى) اي كون التنكير في عذاب للتحقير (كما ذكره) اي ترجيح الاحتمال الثانى بما ذكر (بعضهم لقوله تعالى ﴿لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[2]) فوصف العذاب بالعظمة مع لفظ المس (و لان العقوبة من الكريم الحليم) و الرحمن الرحيم (اشد) و اعظم «و لقوله صلى الله عليه وآله اعوذ باللّه من غضب الحليم» فاضافة العذاب اي نسبته الى الرحمن لا يوجب ترجيح الاحتمال الثاني كما لا يوجبه لفظ المس فالاحتمالان متساويان.

فان حمل التنكير في عذاب على التعظيم كان مبالغة في الوعيد و استعظاما لما يرتكبه ابوه آذر بانه يقتضى استحقاق عذاب عظيم فيكون ابلغ في الزجر و ان حمل على التقليل كان اظهار المزيد الشفقة عليه و خوفه من ان يصيبه ادنى مضرة فيكون ادخل في قبول النصيحة فكل واحد منهما يناسب المقام من وجه.

---

١. مريم/ ٤٥.

٢. الانفال/ ٦٨.

(و من تنكير غيره اي غير المسند اليه للافراد او النوعية نحو قوله تعالى ﴿وَ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ ماءٍ﴾[١] اي كل فرد من افراد الدواب من نطفة معينة و هي نطفة ابيه المختصة به او كل نوع من انواع الدواب من نوع من انواع المياه و هو نوع النطفة التي يختص بذلك النوع من الدواب).

و الحاصل ان المراد من الاية على الاحتمال الاول ان خلق الشخص من الشخص فالتنكير في دابة و ماء للافراد و الوحدة الشخصية و على الاحتمال الثانى ان خلق النوع من النوع فالتنكير فيهما للوحدة النوعية و الكلام في الصورتين محمول على الغالب فلا يستشكل بادم و حواء و عيسى^ و ما يتولد من التراب و غيره كالفار و البرغوث و نحوهما فتأمل.

(و صرح) المصنف (بانه من) تنكير (غير المسند اليه لانه) اي الشان (ذكر) السكاكي (في المفتاح) في بحث تنكير المسند اليه (ان الحالة المقتضية لتنكير المسند اليه هي اذا كان المقام للافراد شخصا او نوعا) ثم قال (كقوله تعالى ﴿وَ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ ماءٍ﴾[٢] فتوهم بعضهم) من ذكر الاية و التمثيل بها (انه) اي السكاكى (اراد بالاسناد) في قوله المسند اليه (مطلق التعلق) سواء كان اسنادا تاما كما في المبتدء و الفاعل او غيره كما في المفاعيل و سائر معمولات الفعل (ليصح التمثيل بالاية) لان النكرة في الاية اعنى ﴿كُلَّ دَابَّةٍ﴾ و ماءٍ ليس مبتدء و لا فاعلا بل الال و مفعول به و الثانى مجرور «و» توهم «بعضهم» ان الاية من امثلة الاسناد التام بدعوى

---

١. النور/ ٤٥.

٢. النور/ ٤٥.

«انه» اي النكرة في الاية (مسند اليه تقديرا) اي تاويلا (اذ التقدير) و التاويل «كل دابة خلقها اللّه من ماء» فكل دابة مبتدء في التقدير اي في التاويل (او ماء مخصوص خلق اللّه كل دابة منه) فماء مبتدء في التقدير اي في التاويل (و تعسفه ظاهر) اذ ليس المقصود من عبادة المفتاح هذا التقدير و لا ذاك التعميم (بل قصد المفتاح) من تلك العبادة (الى انه) اي قوله تعالى ﴿وَ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ ماءٍ﴾[1] (مثال لكون المقام للافراد شخصا او نوعا لا لتنكير المسند اليه) حتى يحتاج الى تكلف التعميم في الاسناد او التاويل و الحاصل ان قصد المفتاح من التمثيل بالاية ان كون التنكير للافراد شخصا او نوعا لا يختص بالمسند اليه بل يجرى هذا في تنكير غيره ايضاً (و) مثل (هذا) التعميم (في كتابه) المفتاح (كثير فلينتبه له) فان الفرق بين التعميم في فائدة التنكير و بين التعميم بجعل الاسناد بمعنى مطلق التعلق او التاويل دقيق جدا.

(و) من تنكير غير المسند اليه (للتعظيم نحو فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ) اي بحرب عظيم (و) من تنكير غيره (للتحقير نحو ﴿إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا﴾[2] اي ظنا حقيرا ضعيفا اذ الظن مما يقبل الشدة و الضعف فالمفعول المطلق هنا للنوعية لا للتأكيد) هذا تعريض على الرضى و سننقل كلامه.

فتقدير المثال و تأويله ان نظن شيئا من انواع الظنون الا ظنا حقيرا ضعيفا (و هكذا يحمل التنكير على ما يفيد التنويع كالتعظيم و التحقير و التكثير و نحو ذلك) كالشديد و الضعيف و نحوهما (في كل ما وقع بعد الامن المفعول المطلق و بهذا) الحمل ينحل الاشكال الذي يورد على مثل هذا التركيب و هو) اي الاشكال (ان

---

١. النور/ ٤٥.

٢. البقره/ ٢٣٠.

المستثنى المفرغ) بل كل مستثني متصل (يجب ان يستثنى من متعدد مستغرق حتى يدخل فيه المستثنى بيقين فيخرج بالاستثناء و ليس مصدر نظن محتملا غير الظن مع الظن حتى يخرج الظن من بينه و حينئذ) اي حين اذ جرى هذا الحمل في حل الاشكال (لا حاجة) في دفع الاشكال و حله (الى ما ذكره بعض النحاة من انه محمول على التقديم و التاخير اي ان نحن الا نظن ظنا) هذا تعريض على ابن يعيش و سيجيء نقل كلامه في ضمن كلام الرضى و التقدير اي التأويل بناء على كلام ابن يعيش ان نحن على حالة من الحالات الاحالة انا نظن ظنا (و مثله قوله و ما اغتره الشيب الا اغترارا) فانه محمول على التقديم و التاخير عند ان يعيش (اى ما اغتره الا الشيب اغترارا) اي ما اغتره حالة من الحالات وصفة من الصفات الا الشيب (و لا) حاجة ايضاً في دفع الاشكال وحله الى ما ذكره بعضهم) يعنى الرضى «من ان قولك ما ضربت زيدا الا ضربا مثلاً يحتمل من حيث توهم المخاطب ان تكون قد فعلت غير الضرب مما يجرى مجراه كالتهديد و الشروع في مقدماته فبهذا الاحتمال تصير المستثنى منه كالمتعدد الشامل للضرب و غيره من حيث الوهم فكانك قلت ما فعلت شيئا غير الضرب» هذا محصول كلام الرضي و اما نصه فهو انه قال في المفعول المطلق اذا كان للتأكيد و وقع بعد الا اشكال كقوله تعالى ﴿إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا﴾[1] و ذلك ان المستثنى المفرغ يجب ان يستثني من متعدد و مقدر معرب باعراب المستثنى مستغرق لذلك الجنس كما تقدم حتى يدخل فيه المستثنى بيقين ثم يخرج بالاستثنا و ليس مصدر نظن محتملا مع الظن غيره حتى يخرج الظن من بينه و حله ان يقال انه محتمل من حيث توهم المخاطب اذ ربما تقول ضربت مثلاً و قد فعلت غير الضرب

---

١. البقره/ ٢٣٠

مما يجري مجراه كالتهديد و الشروع في مقدمات الضرب فتقول ضربت ضربا لدفع ذلك التوهم كما انك اذا قلت جائني زيد جاز ان يتوهم انه جاء من يجرى مجراه فقلت جائني زيد زيد لرفع ذلك التوهم فلما كان قولك ضربت محتملا للضرب و غيره من حيث التوهم صار المستثنى منه في ما ضربت الا ضربا كالمتعدد الشامل للضرب و غيره من حيث التوهم فكانك قلت ما فعلت شيئا الا ضربا قال الشاعر و ما اغتره الشيب الا اغترارا قال ابن يعيش هذا الكلام محمول على التقديم و التأخير اي ان نحن الا نظن ظنا و ما اغتره الا الشيب اغترارا و هو تكلف انتهى.[1]

و قال بعض المحشين على الرضى لا يخفى ان ما ذكره من الاحتمال مما لا شبهة فيه و انه يظهر به فائدة التأكيد و اما الاستثناء فلا بد فيه من الشمول و لا يكفى فيه الاحتمال المحقق فضلا عن المتوهم و الاولى ما افاده الامام السكاكي من ان المصدر في امثال هذه المواضع محمول على النوع بجعل التنوين للتحقير او التعظيم او غير ذلك مما يناسب المقام انتهى.[2]

(و من تنكير غير المسند اليه للنكارة و عدم التعيين قوله تعالى) حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام ﴿أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضاً﴾[3] اي ارضا منكورة مجهولة) اي غير معينة (بعيدة عن العمران) و المزارع و القرى (و) من تنكير غير المسند اليه (للتقليل قوله).[4]

فيوما بخيل تطرد الروم عنهم   و يوما بجود تطرد الفقر و الجدبا

---

١ . شرح الرضي على الكافية، ج ٢، ص ١٠٣.

٢ . حاشية سيالكوتي على المطول، ص ١٧٨.

٣ . يوسف/ ٩.

٤ . البلاغة الواضحة البيان و المعاني و البديع، ص ٧٢.

الشاهد في بخيل و بجود فان التنكير في كل واحد منهما للتقليل و لذا قال (اى بعدد نزر) اي قليل (من خيولك و فرسانك و بشيء يسير من فيضان جودك و احسانك) و الحاصل انك يوما تطرد الروم عن رعاياك بقليل من خيلك و فرسانك لان الواحد منهم يعد بفرسان كثيرة من غيرهم و يوما بجود يسير من كرمك تطرد عنهم الفقير و الجدب لان القليل منك اكثر من كثير غيرك.

(و اعلم انه كما ان التنكير و هو في معنى البعضية يفيد التعظيم فكذلك اذا صرح بالبعض كقوله تعالى ﴿وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ﴾)[1] الشاهد في البعض الاول فانه تعالى (اراد) به (محمّداﷺ ففى هذا الابهام) اي التعبير عنهﷺ بلفظ البعض و عدم التصريح باسمه الشريف (من تفخيم فضله و اعلاء قدره ما لا يخفى و مثله) اي مثل قوله تعالى في كون لفظ بعض فيه مفيدا (التعظيم (قوله)[2]

تراك امكنة لم ارضها او يربط بعض النفوس حمامها

تراك صيغة مبالغة و امكنة جمع مكان و يرتبط من الربط و الحمام بكسر الحاء الموت و الشاهد في بعض النفوس حيث دل على التعظيم لان الشاعر (اراد به نفسه) لانه في معرض الافتخار يقول اني كثير الترك للامكنة و البلدان و كثير الانتحال منها اذا لم ارضها الا ان يمنعنى الموت من الانتقال منها و قريب من ذلك ما قيل بالفارسية:

بهر ديار كه در چشم خلق خار شدى سبك سفر كن از انجا برو بجاي دكر

درخت اكر متحرك شدى ز جاى بجاي نه جوراره كشيدي و نه جفاى تبر

(و قد يقصد به) اي بلفظ البعض (التحقير ايضاً نحو هذا الكلام ذكره بعض الناس)

---

١. الانعام/ ١٦٥

٢. الخصائص لابن جني، ج ١، ص ١١٩.

اي الذى لا يعتد به فلا فائدة في ذكره و معرفته (و) قد يقصد به (التقليل) ايضاً نحو كفي هذا الامر بعض اهتمامه) لان مثل هذا يقال لمن راى شخصا في همة عظيمة لاجل امر قليل فبعض مفيد لقلة الامر اي ان هذا الامر لقلته يكفيه بعض هذا الاهتمام.

التوابع و المسند اليه

فى وصف المسند اليه

(اما وصفه اي وصف المسند اليه) و انما (اخر المصنف ذكر التوابع و ضمير الفصل عن التنكير جريا على ما هو المناسب من ذكر التنكير بعقب التعريف و قدمها) اي التوابع و ضمير الفصل (السكاكي على التنكير نظرا الى ان ضمير الفصل و كثيرا من اعتبارات التوابع انما يكون مع تعريف المسند اليه دون تنكيره) و لكل وجه فلنشر الى بعض ما يوضح المقصود قال في المعني تشترط في ما قبل ضمير الفصل امران احدهما كونه مبتدء في الحال او في الاصل نحو ﴿وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[1] ﴿كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾[2] الثانى كونه معرفة كما مثلنا و اجاز الفراء و هشام و من تابعهما من الكوفيين كونه نكرة نحو ما ظننت احدا هو القائم و كان رجل هو القائم انتهى ملخصا.

و قال الرضي و انما يكون الوصف لمجرد الثناء و الذم اذا كان الموصوف معلوما عند المخاطب سواء كان مما لا شريك له في ذلك الاسم نحو بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ اذ لا شريك له تعالى في اسم اللّٰه و نحو اعوذ باللّٰه من الشيطان الرجيم او كان

---

١ . البقره/ ٥.

٢ . المائده/ ١١٧.

مما له شريك فيه نحو اتانى زيد العالم او الفاسق الخبيث اذا عرف المخاطب زيد الاتي قبل وصفه و ان كان له شركاء في هذا الاسم انتهى.[١]

و قال ايضاً اذا كان الاسم نكرة لم يؤكد اذا التأكيد لرفع الاحتمال عن اصل نسبة الفعل الى المتبوع او عن عموم نسبته لافراد المتبوع و رفع الاحتمال عن ذات المنكر و انه اي شيء هو اولى به من رفع الاحتمال الذى يحصل بعد معرفة ذاته اي الاحتمال في النسبة فوصف النكرة ليتميز عن غيرها اولى من تأكيدها و يستثنى من هذا المذكور اعنى منع تأكيد النكرات شيء واحد و هو جواز تأكيدها اذا كانت النكرة حكما لا محكوماً عليه كقوله عليه السلام فنكاحها باطل باطل باطل و مثله قوله تعالى ﴿كَلَّا إِذا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾[٢] انتهى[٣] باختصار و في هذا القدر من التوضيح كفاية لمن كان له قريحة و دراية و سيأتي من الشارح اشارة الى بعض ما ذكر عنقريب.

(و قدم من التوابع ذكر الوصف لكثرة وقوعه) في الكلام اي لكثرة استعماله (و) لكثرة (اعتباراته) اي فوائده و مباحثه و الاغراض المتعلقة به من التوضيح و التخصيص و نحوهما.

(و الوصف قد يطلق على نفس التابع المخصوص) كالعالم و الفاسق في المثال المذكور (و قد يقصد به معنى المصدر) الذي هو فعل المتكلم اي الاتيان بالوصف اي توصيف المسند اليه بوصف و هذا نظير ما ذكره ملا عبد اللّه في حاشيته على التهذيب في بحث العكس و هذا نصه اعلم ان العكس كما يطلق على المعنى

---

١. شرح الرضي على الكافية، ج ٢، ص ٢٨٨.

٢. الفجر/ ٢١.

٣. شرح الرضي على الكافية، ج ٤، ص ٢٠٩.

المصدرى المذكور كذلك يطلق على القضية الحاصلة من التبديل و ذلك الاطلاق مجازي من قبيل اطلاق اللفظ على الملفوظ و الخلق علي المخلوق انتهى.

(و هو) اي المعنى المصدرى (الانسب ههنا ليوافق قوله) فيما ياتى (و اما بيانه و الابدال منه) لانهما مصدران (يعنى اما الوصف اي ذكر النعت للمسند اليه فلكونه اي الوصف مبينا له اي للمسند اليه) اي (كاشفا عن معناه كقولك الجسم الطويل العريض العميق يحتاج الى فراغ يشغله) فالاوصاف الثلاثة كاشفة عن المسند اليه اعنى الجسم و قوله يحتاج الى فراغ يشغله مسند و خبر لذاك المسند اليه و المثال عبارة اخرى عن قولهم الجسم القابل للابعاد الثلاثة يحتاج الى مكان يحل فيه او قولهم كل جسم فله حيز طبيعي فالاوصاف الثلاث من قبيل الخبرين في قولك الرمان حلو حامض اي مز او من قبيل الاحوال المتداخلة و الفراغ و الحيز و المكان مترادفات و المثال يحتاج الى بسط كلام ازيد لكنه خلاف مقتضى الحال فلذلك اكتفينا بهذا القدر من المقال.

(و نحوه) اي نحو قولك (في الكشف قوله اي نحو هذا القول في مجرد كون الوصف للكشف لا في كونه وصفا للمسند اليه قول اوس بن حجر في مرثية فضالة بن كلدة من قصيدة اولها:[1]

ايتها النفس اجملى جزعا ان الذي تحذرين قد وقعا

الى قوله[2]

---

١ . شرح شواهد المغني، ج ١، ص ٢٦٦ و ج ٣، ص ١٤٦.

٢ . مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ج ١، ص ٢٣٠؛ عروس الافراح في شرح تلخيص المفتاح، ج ١، ص ٥٨٩.

(ان الذى جمع السماحة و النج دة و البر و التقى جمعا)

(الالمعي الذى يظن بك الظ ن كان قد راى و قد سمعا)

الالمعى و اليلعمى) بمعنى واحد و هو (الفطن الذكى المتوقد) اي كالنار المشتعلة من حيث سرعة الفهم لانه اذا اوجه عقله و فراسته الى شىء ادركه فورا بحيث كانه راى ذلك الشيء ان كان من المبصرات و سمعه ان كان من المسموعات.

(و هو) اي الالمعي (اما مرفوع خبران) الذي جمع (او منصوب صفة لاسم ان) يعني الذي جمع (او) مقطوع عن التبعية (بتقدير اعني و خبران) الذي علي هذين الاحتمالين جملة اودى «في قوله بعد عدة ابيات:[1]

اودى فلا تنفع الاشاحة من امر لمن قد يحاول البدعا

«فالالمعي» الذى هو الموصوف و الشاهد في المثال «ليس بمسند اليه و قوله الذي يظن بك الخ وصف له كاشف عن معناه كما حكى عن الاصمعى انه سئل عن» معنى الالمعي فانشد» في الجواب هذا «البيت و لم يزد عليه شيئا آخر.

«و مثله» اي مثل هذا البيت في ان الوصف للكشف و الموصوف ليس بمسند اليه «في» الموصوف «النكرة قوله تعالى ﴿إِنَّ الْإِنْسانَ خُلِقَ هَلُوعاً إذا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً وَ إِذا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً﴾[2] فجملة اذا مسه الشر الخ صفة لقوله هَلُوعاً «فان الهلع سرعة الجزع عند مس الشر» قال في الكشاف هو من قولهم ناقة هلوع سريعة السير و عن احمد بن يحيى قال محمّد بن عبد اللّه بن طاهر ما الهلع فقلت قد فسره

---

١. مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ج ١، ص ٢٣٠.

٢. المعارج/ ٢١.

اللّه تعالى انتهى.[١]

(او) لكون الوصف «مخصصا» و المصنف «اراد بالتخصيص» غير ما عليه اصطلاح النحاة لانه اراد به «ما يعم تقليل الاشتراك» الحاصل في النكرات «و رفع الاحتمال» الحاصل في المعارف «و» اما «عند النحاة» فهو اي «التخصيص عبارة عن تقليل الاشتراك.

الحاصل في النكرات نحو رجل عالم) فانه) اي رجل (كان بحسب الوضع محتملا لكل فرد من افراد الرجال فلما قلت عالم قللت ذلك الاشتراك) المعنوى (و الاحتمال) الوضعى (و خصصته) بسبب قولك عالم (بفرد من الافراد المتصفة بالعلم) فلا يصدق حينئذ على الفرد الجاهل.

(و التوضيح) عندهم (عبارة عن رفع الاحتمال الحاصل في المعارف) اعلاما كانت او لا قال نجم الائمة معنى التخصيص في اصطلاحهم تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات و ذلك ان رجل في قولك جائني رجل صالح كان بوضع الواضع محتملا لكل فرد من افراد هذا النوع فلما قلت صالح قللت الاشتراك و الاحتمال و معنى التوضيح عندهم رفع الاشتراك الحاصل في المعارف اعلاما كانت اولا نحو زيد العالم و الرجل الفاضل انتهى.[٢]

(نحو زيد التاجر او الرجل التاجر عندنا فانه كان يحتمل التاجر و غيره فلما وصفته به) اي بقولك التاجر (رفعت الاحتمال) و كذلك اذا قلت جائنى رجل تاجر.

(او لكون الوصف مدحا او ذما او ترحما نحو جائنى زيد العالم) راجع الى الاول

---

١ . الكشاف، ج ٤، ص ٤٦١.

٢ . شرح الرضي على الكافية، ج ٢، ص ٢٨٧.

(او الجاهل) راجع الى الثاني (او الفقير) راجع الى الثالث و قد نقدم انفاً نقلا عن الرضي ما مضمونه ان الوصف انما يكون كذلك (حيث يتعين الموصوف اعنى زيدا) مثلاً «قبل ذكره اي ذكر الوصف و التعيين اما بان لا يكون له شريك في ذلك الاسم» كما في قولنا بسم اللّه الرحمن الرحيم و اعوذ باللّه من الشيطان الرجيم «او بان يكون المخاطب يعرفه بعينه قبل ذكر الوصف له» كالامثلة الثلاثة المذكورة في المتن (و اشترط هذا) اي قوله حيث يتعين الخ (لئلا يصير الوصف مخصصا) اذ لو لا التعيين المذكور لكان الموصوف محتملا فيحتاج الى التخصيص و رفع الاحتمال.

(او) لكون الوصف (تأكيدا) لغويا لا اصطلاحيا و ذلك (اذا كان الموصوف متضمنا لمعنى ذلك الوصف نحو امس الدابر كان يوما عظيما) فامس مسند اليه مرفوع مبني على الكسر و الدابر وصف مؤكد له (فان لفظة امس مما يدل على الدبور) و المضي و جملة كان يوماً عظيماً خبر.

(و قد يكون الوصف لبيان المقصود) من المسند اليه (و تفسيره) اي المقصود منه (كما سيأتي) في بحث عطف البيان (و منه) اي من هذا القسم الوصف في (قوله تعالى ﴿وَ ما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لا طائِرٍ يَطِيرُ بِجَناحَيْهِ﴾)[1] الا امم امثالكم (حيث وصف دابة و طائر بما هو من خواص الجنس) و هو الكون في الارض بالنسبة الى جنس الدابة و الطيران بالجناحين بالنسبة الى جنس الطائر فالوصف في كل واحد من الموصوفين (لبيان ان القصد منهما) اي من كل واحد منهما (الى الجنس دون الفرد) فان الوصف فيهما بالنسبة الى جميع افراد الجنس على حد سواء لا يختص به فرد دون فرد (و بهذا الاعتبار) اي اعتبار ان الوصف لبيان ان القصد منهما الى الجنس

---

١. الانعام/ ٣٨

دون الفرد (افاد هذا) القسم من (الوصف زيادة التعميم و الاحاطة) بمعنى ان المراد دواب اي ارض كانت و طيور اي جو كانت و اما نفس التعميم و اصله فحاصل من وقوع الكرة في سياق النفى مقرونة بمن (و اعلم ان الوصف قد يكون جملة و يشترط فيه تنكير الموصوف) كما في الالفية.[1]

و نعتوا بجملة منكرا　　　فاعطيت ما اعطيته خبرا

(لان الجمل التي لها محل من الاعراب) كخبر المبتدء و الحال و الصفة و المضاف اليه (يجب صحة وقوع المفرد موقعها) اي يجب ان تاول تلك الجمل بالمفرد (و المفرد الذى يسبك من الجملة نكرة لانه) اي الانسباك بالمفرد (انما يكون باعتبار الحكم الذي يناسبه التنكير و ينبغى ان يكون) التنكير (مراد من قال ان الجملة نكرة و الا فالتعريف و التنكير من خواص الاسم) قال الرضي فان قيل فاذا لم تكن الجملة معرفة و لا نكرة فلم جاز وصف النكرة بها دون المعرفة.

قلت لمناسبتها للنكرة من حيث تاويلها بالنكرة كما يقال في قام رجل ذهب ابوه و ابوه ذاهب قام رجل ذاهب ابوه و كذا يقال في مررت برجل ابوه زيد انه بمعنى كائن ابوه زيدا ثم قال و قال بعضهم الجملة نكرة لانها حكم و الاحكام نكرات اشار الى ان الحكم بشيء على شيء يجب ان يكون مجهولا عند المخاطب اذ لو كان معلوما عند المخاطب لوقع الكلام لغوا نحو السماء فوقنا و الارض تحتنا و ليس بشيء لان معنى التنكير ليس كون الشيء مجهولا بل معناه في اصطلاحهم ما ذكرناه الان اعني كون الذات غير مشاربها الى خارج اشارة وضعيته و لو سلمنا ايضاً كون الشيء مجهولاً و كونه نكرة بمعنى واحد قلنا ان ذلك المجهول المنكر ليس نفس الخبر و الصفة حتى

---

١. شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ١٩٥.

يجب كونهما نكرتين بل المجهول انتساب ما تضمنه الخبر و الصفة الى المحكوم عليه فان المجهول في جائني زيد العالم و زيد هو العالم انتساب العلم الى زيد و لو وجب تنكيرهما لم يجز جائني زيد العالم و انا زيد و جوازه مقطوع به انتهى.[١]

(و يجب في تلك الجملة) التي تقع صفة (ان تكون خبرية كالصلة) قال الرضى انما وجب في الجملة التي هي صفة او صلة كونها خبرية لانك انما تجيء بالصفة و الصلة لتعرف المخاطب الموصوف و الموصول المبهمين بما كان المخاطب يعرفه قبل ذكر الموصوف و الموصول من اتصافهما بمضمون الصفة و الصلة فلا يجوز اذن الا ان تكون الصفة و الصلة جملتين متضمتين للحكم المعلوم للمخاطب حصوله قبل ذكر تلك الجملة و هذه هي الجملة الخبرية لان غير الخبرية اما انشائية نحو بعت و طلقت و انت حر و نحوها او طلبية كالامر و النهي و الاستفهام و التمني و العرض و لا يعرف المخاطب حصول مضمونهما الا بعد ذكرهما و لما لم يكن خبر المبتدء معرفا للمبتدء و لا مخصصا له جاز كونه انشائية كما مر في بابه و يتبين بهذا وجوب كون الجملة اذا كان صفة او صلة معلومة المضمون للمخاطب قبل ذكر الموصوف و الموصول انتهى.[٢]

و قد اشير الى ذلك اجمالا في آخر بحث الصدق و الكذب كما اشار اليه هنا بقوله (لان الصفة يجب ان يعتقد المتكلم ان المخاطب عالم باتصاف الموصوف بمضمونها قبل ذكرها و انما يجيء) المتكلم (بها) اي بالصفة (ليعرف المتكلم (المخاطب) مفعول اول ليعرف و مفعوله الثاني (الموصوف و يميزه) اي يميز المتكلم الموصوف (عنده) اي المخاطب (بما كان) المخاطب (يعرفه قبل) ذكر الصفه (من

---

١. شرح الرضي على الكافية، ج ٣، ص ٢٣٦.

٢. شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ١٩٨.

اتصافه) بيان لقوله بما و ضمير اتصافه راجع الى الموصوف (بمضمون تلك الصفة فيجب كونها) اي الصفة (جملة متضمنه للحكم المعلوم للمخاطب حصوله قبل ذكرها) اي الصفة «و» الجملة «الانشائية ليست كذلك» اي ليست معلوم الثبوت للموصوف قبل ذكرها لان مدلول الجملة الطلبية و سائر الانشاءات لا يعلمه المخاطب و لا يعرفه الا بتلفظ المتكلم بها «فوقوعها صفة او صلة انما يكون بتقدير القول» كما قال في الالفية:

و امنع هنا ايقاع ذات الطلب   و ان اتت فالقول اضمر تصب

قال الرضى و قد يقع الطلبية صفة لكونها محكية بقول محذوف هو النعت في الحقيقة كقوله:[١]

حتى اذا جن الظلام و اختلط   جاؤوا بمذق هل رأيت الذئب قط

اي بمذق مقول عنده هذا القول كما يقع حالا نحو لقيت زيدا اضربه و اقتله اي مقولا في حقه هذا القول و قال ايضاً انه يجب ان يكون مضمون الصلة حكما معلوم الوقوع للمخاطب قبل حالة التخاطب و الجمل الانشائية و الطلبية كما ذكرنا في باب الوصف لا يعرف مضمونها الا بعد ايراد صيغتهما و اما قول الشاعر:[٢]

و اني لراج نظرة قبل التى   لعلي و ان شطت نواها ان ازورها

فمثل قوله جاؤوا بمذق هل رأيت الذئب قط اي التى اقول فيها لعلي ازورها.

«فان قيل قد ذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى ﴿وَ إِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيُبَطِّئَنَّ﴾[٣] ان التقدير من اقسم باللّه ليبطئن) اي ان من موصولة بمعنى الذي و فعل القسم و هو

---

١. شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد شرح تسهيل الفوائد، ج ٧، ص ٢٣٣٢.

٢. حاشية الصبان على شرح الاشموني على الفية ابن مالك، ج ١، ص ٢٣٨.

٣. النساء/ ٧٢.

اقسم بفتح الالف و السين و الميم محذوف و المقسم به و هو باللّه ايضاً محذوف و اللام في لمن لام الابتداء و في ليبطنن لام جواب القسم (و القسم) المحذوف «و جوابه المذكور اعني ليبطنن (صلة من) فكيف ذلك مع كون القسم انشاء.[١]

(قلنا مراده ان الصلة هو الجواب المؤكد بالقسم و هو) اي الجواب (جملة خبرية محتملة للصدق و الكذب و لذا يقال في تأكيد الاخبار و اللّه لزيد قائم و الانشاء انما هو نفس الجملة القسيمة مثل قولنا و اللّه و اقسم باللّه و نحو ذلك).

قال الرضي و قد يقع القسمية صلة قال اللّه تعالى ﴿وَ إِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيُبَطِّئَنَ﴾[٢] و قال في حاشية منه لان الصلة هي جواب القسم و هو جملة خبرية دون نفس القسم الذي هو جملة انشائية و منعه بعضهم و لا ازى منه مانعاً و قد اجاز ابن خروف وقوع التعجبية صلة من دون اضمار القول نحو جائني الذى ما احسنه و منعه ابن بابشاذ و سائر المتاخرين و هو الوجه لكونها انشائية انتهى.[٣]

(و هذا) اي كون نفس الجواب خبرية و نفس القسم انشائية (كما ان الجملة الشرطية) اي نفس الجملة المنسوبة الى الشرط اي الجزاء وحده (خبرية) في هذا الاطلاق نظر بل منع لما ياتى في بحث تقييد الفعل بالشرط من ان الشرط قيد للفعل (اي الجزاء) مثل المفعول و نحوه فان قولك ان تكرمنى اكرمك بمنزله قولك اكرمك وقت اكرامك اياي و لا يخرج الكلام بتقييده بهذا القيد عما كان عليه من الخبرية و الانشائية فالجزاء ان كان خبرا فالجملة خبرية نحو ان جئتنى اكرمك بمعنى اكرمك

---

١ . الكشاف، ج١، ص٤٠٩.

٢ . النساء/ ٧٢.

٣ . شرح الرضي على الكافية، ج ٣، ص ١٠.

وقت مجيئك و ان كان انشاء فالجملة انشائية نحو ان جائك زيد فاكرمه اي اكرمه وقت مجيئه و للكلام تتمة تاتى هناك انشاء اللّه تعالى مع توضيح الاية اعرابا و معنى.

(بخلاف) نفس (الشرط) بدون الجزاء فانه ليس بخبر قطعا لان اداة الشرط قد اخرجته الى الانشاء كاداة الاستفهام و لذا لا يتقدم عليها ما في حيزها و لا يصح ان يقال عمرا ان تضرب اضربك فتحصل من جميع ما تقدم انه يجب في الصفة كالصلة ان تكون مضمونها معلوما للمخاطب.

(فان قيل في كلامه) اي الزمخشرى (ايضاً ما يشعر بان وجوب العلم انما هو في الصلة دون الصفة حيث ذكر في قوله تعالى) في سورة البقرة (قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ ناراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجارَةُ﴾[١] ان الصلة يجب ان تكون قصة معلومة للمخاطب فيحتمل انهم) اي المخاطبين بهذه الاية (علموا ذلك) اي مضمون الصلة اي كون وقود تلك النار الناس و الحجارة (بان سمعوا قوله تعالى في سورة التحريم ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ ناراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجارَةُ﴾) و الجملة في هذه الاية صفة و في الاية الاولى كما عرفت صلة فلا تغفل.

(ثم قال) الزمخشري (و انما جائت النَّارَ هاهنا) اي في الاية الاولى (معرفة و في سورة التحريم نكرة لان) الاية الثانية التى (في سورة التحريم نزلت اولا بمكة فعرفوا منها) اي من الاية في سورة التحريم (ناراً موصوفة بهذه الصفة) اي بكون وقودها الناس و الحجارة فكلامه هذا يشعر بانهم لم يكونوا عارفين بذلك قبل نزولها فصح ان في كلامه ما يشعر بان وجوب العلم انما هو في الصلة دون الصفة و ذلك

---

١. البقره/ ٢٤.

بضميمة قوله (ثم جائت) النَّارَ (في سورة البقرة) معرفة باللام العهدية (مشارا بها) اي بالنار المعرفة باللام العهدية (الى ما) اي الى نار (عرفوه اولا) بسبب الاية فى سورة التحريم فاللام فيها كاللام في قوله تعالى[١] ﴿فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾.[٢]

(قلنا يمكن) بل يجب (ان يقال) ان (الوصف) ايضاً (يجب ان يكون معلوم التحقق عند المخاطب و) حينئذ نقول ان (الخطاب في سورة التحريم للمؤمنين و هم قد علموا ذلك) اي مضمون الصفة قبل نزول الاية (بسماع من النبي صلى الله عليه وآله) فعند نزول الاية كانوا عالمين بمضمونها (و) اما (المشركون فانهم (لما سمعوا الاية) من دون ان يكونوا مخاطبين بها (علموا ذلك) اي مضمون الصفة و ان لم تجزموا بصدقه (فخوطبوا) بالاية التي (في سورة البقرة) فلا فرق بين الصلة و الصفة في جواب العلم بهما للمخاطب و لا وجه للاستشعار المذكور بعد وجود الصارف عما يشعر به الكلام لو لاه فتأمل جيداً.

فى توكيد المسند اليه

(و اما توكيده فللتقرير اي تقرير المسند اليه اي تحقيق مفهومه و مدلوله اعني جعله مستقراً محققاً ثابتاً بحيث لا يظن) بضم حرف المضارعة مبني للمفعول و ان كان كلام الشراح و المحشين مبنيا علي فتح حرف المضارعة و على كونه مبنيا للفاعل و قوله (به) مفعوله الثاني ناب عن الفاعل و قوله (غيره) مفعوله الاول و هذا جائز عند

---

١ . الكشاف، ج ٤، ص ٤٨٣.

٢ . المزمل/ ١٦.

المحققين كما قال في الالفية:[١]

في باب ظن وارى المنع اشتهر و لا ارى منعا اذا القصد ظهر

«نحو جائني زيد زيد اذا ظن المتكلم غفلة السامع عن سماع لفظ المسند اليه او عن حمله على معناه»

قال الرضي على قول ابن الحاجب التأكيد تابع يقرر امر المتبوع في النسبة او الشمول ان التأكيد يقرر ذلك الامر اي يجعله مستقرا متحققا بحيث لا يظن به غيره فرب لفظ دال وضعا على معنى حقية فيه ظن المتكلم بالسامع انه لم يحمله على مدلوله اما لغفلته او لظنه بالمتكلم الغلط او لظنه به التجوز.

فالغرض الذي وضع له التأكيد احد ثلاثة اشياء احدها ان يدفع المتكلم ضرر غفلة السامع و ثانيها ان يدفع ظنه بالمتكلم الغلط فاذا قصد المتكلم احد هذين الامرين فلا بد ان يكرر اللفظ الذى ظن غفلة السامع عنه او ظن ان السامع ظن به الغلط فيه تكريرا لفظيا نحو ضرب زيد زيد و ضرب ضرب زيد و لا ينفع ههنا التكرير المعنوي لانك لو قلت ضرب زيد نفسه فربما ظن بك انك اردت ضرب عمرو فقلت نفسه بناء على ان المذكور عمرو و كذا ان ظننت به الغفلة عن سماع لفظ زيد فقولك نفسه لا ينفعك و ربما يكرر غير المنسوب و المنسوب اليه لظنك غفلة السامع او لدفع ظنه بك الغلط و ذلك اما في الحرف نحو ان ان زيدا قائم او في الجملة نحو قوله تعالى ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾[٢] و لا يدخل هذا النوع من التأكيد في حد المصنف لانه يقرر امر المتبوع و لكن لا في النسبة و لا في الشمول

---

١. شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٥١٣.

٢. الانشراح/ ٥ و ٦.

فلا يضره ذلك لانه في حد التأكيد الاسمي و الغرض الثالث ان يدفع المتكلم عن نفسه ظن السامع به تجوزا و هو ثلاثة انواع احدها ان يظن به تجوزا في ذكر المنسوب فربما ينسب الفعل الى الشيء مجازا و انت تريد المبالغة لا ان عين ذلك الفعل منسوب اليه كما تقول قتل زيد و انت تريد ضرب ضربا شديدا او تقول هذا باطل و انت تريد غير كامل فيجب ايضاً تكرير اللفظ حتى لا يبقى شك في كونه حقيقة نحو قوله عليه السلام ايما امرئة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل[1] و الثاني ان يظن السامع به تجوزا في ذكر المنسوب اليه المعين فربما نسب الفعل الى الشيء و المراد ما يتعلق بذلك المنسوب اليه كما تقول قطع الامير اللص اي قطع غلامه بامره فيجب اذن اما تكرير لفظ المنسوب اليه نحو ضرب زيد زيد اي ضرب هو لا من يقوم مقامه او تكريره معنى و ذلك بالنفس و العين و متصرفاتهما لا غير.

و الثالث ان يظن السامع به تجوزا لا في اصل النسبة بل في نسبة الفعل الى جميع افراد المنسوب اليه مع انه يريد النسبة الى بعضها لان العمومات المخصصة كثيرة فيدفع هذا الوهم بذكر كل و اجمع و اخواته و كلاهما و ثلاثتهم و اربعتهم و نحوها فهذا هو الغرض من جميع الفاظ التأكيد انتهى[2] فاحفظ ذلك فانه يفيدك في طي المباحث الاتية.

(و مثل هذا) المثال الذى يكون التأكيد فيه بتكرير اللفظ المسمى في الاصطلاح بالتأكيد اللفظى (و ان امكن حمله على دفع توهم التجوز) اي دفع توهم التكلم بالمجاز كما ياتي التصريح به في الشرح و قد تقدم في كلام الرضى ايضاً (او) على

---

١. وسائل الشيعه، كتاب النكاح، باب اذن الولي.

٢. شرح الرضي على الكافية، ج ٣، ص ٢٥٧.

دفع توهم (السهو) و الغلط اي دفع توهم المخاطب و ظنه بالمتكلم السهو و الفلط و قد ياتي التصريح به ايضاً في كلام الشارح كما انه قد تقدم في كلام الرضى ايضاً (لكن فرق بين القصد الى مجرد التقرير و القصد الى دفع التوهم) فان المقصود من التأكيد في الاول اولا و بالذات هو التقرير و دفع التوهم يحصل ثانيا و بالعرض و من غير قصد و المقصود في الثاني العكس لان المقصود منه اولا و بالذات دفع التوهم و التقرير يحصل ثانيا و بالعرض و من غير قصد و كم من فرق بين الحاصل بالقصد و الحاصل من دون قصد.

(على ما اشار اليه صاحب المفتاح حيث قال بعد ذكر دفع التوهم الذي قد عرفت انه يحصل معه التقرير ايضاً لكن من دون قصد (و ربما كان القصد الى مجرد التقرير) و ان كان يحصل منه دفع التوهم ايضاً كما عرفت لكنه من غير قصد (كما يطلعك عليه) اي على انه ربما كان القصد الى مجرد التقرير (فصل اعتبار التقديم و التاخير) اي اعتبار تقديم المسند اليه و تاخيره «مع الفعل» في هذا الكلام اجمال من وجهين الاول من حيث التقرير و الثاني من حيث الحوالة و موضع الاطلاع.

«و ذكر العلامة في شرحه» علي هذا الكلام «ان المراد مجرد تقرير الحكم و» لكن «لم يبين ان اي موضع من بحث التقديم و التاخير» مع الفعل «يطلعنا عليه» اي على ان المراد مجرد تقرير الحكم «و هو» اي ما ذكره العلامة من ان المراد مجرد تقرير الحكم «خلاف ما صرحوا به في نحو لا تكذب انت من ان تأكيد المسند اليه انما يفيد مجرد تقرير المحكوم عليه دون الحكم» و ما كان على خلاف ما صرح القوم به باطل جزماً.

(فان قيل) تصحيحا لما ذكره الشارح العلامة «انه» اي صاحب المفتاح «لم يرد» بالتأكيد الذي ربما كان القصد منه الى مجرد تقرير الحكم على ما فسره العلامة

«التأكيد الصناعى» الاصطلاحى «بل» اراد به التأكيد اللغوى اي «مجـرد التكريـر» و لو لـم يكن من قبيل التأكيد الصناعى الاصطلاحي «نحـو انـا عرفـت و انـت عرفـت» حيث كرر فيهما الاسناد و المسند اليه «فانه» اي مجرد التكرير في نحوهما يفيد تقرير الحكم و تقويته» على ما سيأتي في بحث تقديم المسند اليه من ان تقديمـه قـد يـاتي لتقوية الحكم و تقريره في ذهن السامع فصح ما ذكره الـشارح العلامـة مـن ان المـراد مجرد تقرير الحكم دون المحكوم عليه.

«قلنا لا نسلم ان المفيد لتقرير الحكم» في نحو المثالين المذكورين «هو التكريـر بل» المفيد لذلك انما هو «التقـديم» اي تقـديم «المـسند اليـه» و ان كـان يلـزم مـن التقديم تكرر الاسناد و المسند اليه «الا ترى الى تصريحهم بانه ليس في نحـو عرفـت انا و عرفت انت» مما تكرر فيه الاسناد و المسند اليه من دون التقديم «تقرير الحكم و انما هو» اي نحو عرفت انا و عرفت انت (لمجرد تقرير المحكوم عليه) لا الحكم فمـا قيل تصحيحا لما ذكره الشارح العلامة لا وجه له.

«على ان السكاكي لم يورد تحقيق تقوى الحكم» و تقريره «فـي فـصل التقـديم و التأخير مع الفعل» فكيف يصح حوالة تحقيق تقوى الحكم و تقريره الى هـذا الفـصل اي فصل التقديم و التأخير مع الفعل و بعبارة اخرى اذا كان المراد مجرد تقرير الحكم و تقويته على ما زعمه الشارح العلامة فـذلك لـم يـورده الـسكاكي فـي هـذا الفـصل فكيف يحول الى هذا الفصل و يقول كما يطلعك عليه فصل اعتبار التقـديم و التـاخير مع الفعل (بل) اورده اي تحقيق تقوى الحكم و تقريره (في اخر بحث) اعتبار (تـاخير المسند) اي في ذيل قولـه و امـا الحالـة المقتـضية لتقديمـه فهـى ان يكـون متـضمنا للاستفهام كنحو كيف زيد و ابن عمرو فانه قال في ذيل هـذا الكـلام او يكـون المـراد

بالجملة افادة التجدد دون الثبوت فيجعل المسند فعلا و يقدم البة على ما يسند اليه في الدرجة الاولى و قولى في الدرجة الاولى احتراز عن نحو انا عرفت و انت عرفت و زيد عرف فان الفعل فيه يستند الى ما بعده من الضمير ابتداء ثم بوساطة عود ذلك الضمير الى ما قبله يستند اليه في الدرجة الثانية و اذا سلكت هذه الطريقة سلكت باعتبارين مختلفين.

احدهما ان يجرى الكلام على الظاهر و هو ان انا مبتدء و عرفت خبره و كذلك انت عرفت و هو عرف و لا يقدر تقديم و تأخير كما اذا قلنا زيد عارف او زيد عرف اللهم الا في التلفظ.

و ثانيهما ان يقدر اصل النظم عرفت انا و عرفت انت و عرف هو ثم يقال قدم انا و انت و هو فنظم الكلام بالاعتبار الاول لا يفيد الا تقوى الحكم و سبب تقويه هو ان المبتدء لكونه مبتدء يستدعي ان يسند اليه شيء فاذا جاء بعده ما يصلح ان يسند اليه صرفه المبتده الى نفسه فينعقد بينهما حكم سواء كان خاليا عن ضمير المبتدء نحو زيد غلامك او كان متضمناً له نحو انا عرفت و انت عرفت و هو عرف او زيد عرف

ثم اذا كان متضمناً لضميره صرفه ذلك الضمير الي المبتدء ثانيا فيكتسي الحكم قوة انتهى هذا الذى نقلناه بطوله هو المراد بقوله بل اودده في اخر بحث اعتبارتا خير المسند.

ثم قال السكاكى و كذلك اذا قلت انت لا تكذب كان اقوى للحكم بنفى الكذب عن المخاطب من قولك لا تكذب من غير شبهة و من قولك لا تكذب انت فان انت هنا لتأكيد المحكوم عليه بنفى الكذب عن المخاطب من قولك لا تكذب من غير شبهة و من قولك لا تكذب انت فان انت هنا لتأكيد المحكوم عليه بنفى الكذب عنه

بانه هو لا غيره لا لتأكيد الحكم فتدبر انتهى.[١]

و انت خبير بانه لا يحسن ان يكون الاشارة و الحوالة بقوله كما يطلعك الخ.

الى هذا الذى نقلناه بطوله بل لا يصح لانه اي ما نقلناه بطوله ليس في فصل التقديم و التاخير مع الفعل كما اوضحناه لك (و لو سلم انه) اي السكاكي (اراد) بقوله كما يطلعك الخ.

(ذلك) اي اراد ما نقلناه بطوله لانه قريب من فصل التقديم و التأخير مع الفعل فاريد من فصل التقديم و التاخير مع الفعل ما نقلناه بطوله من باب المجاز بالمجاورة او المجاز بالمشارفة (فليكن) حينئذ (قوله كما يطلعك الخ (اشارة الى ما ذكره) السكاكي اخيرا كما نقلناه انفاً (في نحو لا تكذب انت من انه لمجرد تقرير المحكوم عليه دون الحكم كما يجعل قوله (اي الخطيب (في الايضاح كما سيأتي اشارة الى هذا) اي الى كون نحو لا تكذب انت لمجرد تقرير المحكوم عليه دون الحكم.

و انما اختار التفتازاني بعد التسليم كون قوله كما يطلعك الخ اشارة الى ما ذكره السكاكي اخيرا لانه لا يلزم منه الا مخالفة ظاهر الحوالة و اما على ما اختاره القيل فيلزم زائدا على المخالفة المذكورة امور ثلاثة الاول حمل التأكيد على خلاف المصطلح اعنى مجرد التكرير و الثانى كون التقرير مستفاد امن القديم و الثالث ما اشار اليه بقوله (و لو سلم) ان المفيد لتقرير الحكم مجرد التكرير و ان قوله كما يطلعك الخ اشارة الى ما ذكره فيما ذكرناه بطوله من ان نحو انا عرفت يفيد تقوى الحكم (فكان ينبغي) له اي للسكاكي (ان يتعرض) في عبارته المتقدمة (للتخصيص) بان يقول ربما كان القصد الى مجرد التقرير او التخصيص (بل هو) اي السكاكى

---

١. مفتاح العلوم، ص ٣٢٥.

(اولى بالتعرض) من غيره (لانه) اي السكاكى (الذى يعتبر) اي يشترط (فيه) اي في انا عرفت و نحوه (المسند اليه مؤخرا على انه تأكيد ثم قدم للتخصيص كما سيأتي تفصيل اشتراطه و اعتباره في بحث تقديم المسند اليه عند قول الخطيب و وافقه السكاكي على ذلك فراجع ان شئت.

الى هنا كان الكلام مبنيا على كون قوله كما يطلعك اشارة الى ما ذكره فيما هو قريب من فصل التقديم و التأخير مع الفعل اعني فيما ذكرناه (و) لكن) الاظهر ان قول السكاكي كما يطلعك اشارة الى ما اورده في فصل اعتبار التقديم و التاخير مع الفعل من ان) لفظة وحدي او لا غيري في (نحو انا سعيت في حاجتك وحدى اولا غيري تأكيد و تقرير للتخصيص الحاصل من التقديم) اي تقديم انا فظهر ان المراد من التقرير تقرير المسند اليه لا ما زعمه العلامة.

(و) ان قلت كيف يورد السكاكي و لو اشارة المثال المذكور في هذا المقام اي في بحث التأكيد الصناعى و الحال ان لفظة وحدى و كذا لا غيرى ليست بتأكيد صناعي لان الاولى اعنى وحدى حال عن الفاعل مؤل بالنكرة كما قال في الالفية.[1]

و الحال ان عرف لفظا فاعتقد تنكيره معنى كوحدك اجتهد

و الثانية اعني غيرى عطف على الفاعل.

قلنا (ايراده) اي ايراد السكاكي المثال المذكور و لو اشارة مع انه ليس بتأكيد صناعى (في هذا المقام) اي في بحث التأكيد الصناعي (مثل ايراده) اي السكاكى في المفتاح لفظ كل في (كل رجل عارف و كل انسان حيوان في) بحث (التأكيد) الصناعي (الذى لدفع توهم عدم الشمول مع انه) اي لفظ كل في المثالين (ليس في

١ . تيسر و تكميل شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك، ج ٣٩٣.

شى من التأكيد الاصطلاحي و لهذا غير) السكاكى في المفتاح (اسلوب الكلام) فلم يقل كقولك (و قال و منه كل رجل عارف و كل انسان حيوان) انتهى ما في المفتاح (فكانه قيل) في المثال الاول (الرجل كل واحد واحد عارف بل الرجال كلهم عارفون و كذا) في المثال الثانى كانه قيل (الانسان كل واحد واحد جيوان بل الاناسي كلهم حيوان فهما) اي المثالان (تأكيدان معنويان) لغويان (يفيدان الشمول و الاحاطة و) لاجل ذلك (يكونان في قوة) اي بمنزلة (الشمول الصناعى) الاصطلاحى (و مثل هذا) اي ذكر ما ليس من المبحث فى المبحث لمناسبة و اشتراك بينهما من جهة (كثير فى كتابه) المفتاح لانه دابه و ديدنه (و لا حاجة) داعية لنا (الى حمل كلام المصنف على ذلك) اي على مثل ما ارتكبه السكاكى بان نقول مراده من التقرير تقرير الحكم تبعا لما زعمه الشارح العلامة من المفتاح ثم نجعل قوله في الايضاح كما سياتي اشارة الى ما جعل قول السكاكي كما يطلعك اشارة الى ذلك مع كون ما اشير اليه من غير المبحث (كيف) يصح حمل كلام المصنف على ذلك (و هو) اي و الحال ان المصنف (يعترض) و يشكل (على السكاكى فى امثال هذه المقامات) التى ذكر السكاكى فيها ما ليس من المبحث في المبحث (و بهذا) الذى قلنا من انه ليس المراد من التقرير فى كلام المصنف تقرير الحكم و الا يلزم ارتكابه مثل ما ارتكبه السكاكى (ظهر ان ما يقال من ان) فائدة التأكيد فى المقام لا ينحصر فى تقرير المحكوم عليه فحينئذ (معنى كلامه) اي المنصف (ان توكيد المسند اليه يكون) اما (لتقرير الحكم نحو انا عرفت) و ذلك لما تقدم انفاً من ان مجرد التكرير في نحو انا عرفت و انت عرفت يفيد تقرير الحكم (او تقرير المحكوم عليه نحو انا سعيت في حاجتك وحدى او لا غيري) و ذلك بدعوى ان المسند اعني انا اكد بوحدي و بلا غيري فافاد تقريره

(غلط فاحش) اما وجه الغلط في الاول فلما تقدم من انه لا نسلم ان المفيد لتقرير الحكم هو التكرير بل المفيد له التقديم حسب ما بيناه هناك على انه ليس من تأكيد المسند اليه في شيء.

و اما وجه الغلط في الثاني فلما تقدم ايضاً انفاً من ان وحدى و لا غيري ليسا من التأكيد الاصطلاحي بل الاول حال من الفاعل و الثاني غلف عليه (عن ارتكابه) اي عن ارتكاب ما يقال لكونه غلطا فاحشا (غنية) قال في المصباح يقال غنيت بكذا عن غيره من باب تعب اذا استغنيت به و الاسم الغنية انتهى[1] (بما ذكرنا من الوجه الصحيح) و هو ما اختاره في اول المبحث من ان المراد من التقرير تقرير المحكم عليه لا غير حسب ما اوضحناه لك.

(او دفع توهم التجوزاى) دفع توهم المخاطب على المتكلم (التكلم بالمجاز نحو قطع اللص الامير الامير او) قطع اللص الامير (نفسه او عينه) فالتأكيد اللفظي في المثال الاول و المعنوي في المثال الثاني (لئلا يتوهم ان اسناد القطع الى الامير مجاز و انما القاطع) فى الحقيقة بعض غلمانه مثلا) و انما اسند القطع اليه مجازا لانه سبب امر كما هو الغالب في الامراء في امثال هذه (الامور و الظن بلحق الشيء بالاعم الاغلب فالتأكيد لدفع هذا الظن و الى ذلك ينظر قول الرضى فيما تقدم من انه ربما نسب الفعل الى الشيء و المراد ما يتعلق بذلك المنسوب اليه فراجع ما نقلناه عنه ان شئت.

(او) يكون التأكيد (لدفع توهم السهو) اي دفع توهم المخاطب على المتكلم السهو (نحو جائني زيد زيد) فاكد المسند اليه بالتأكيد اللفظى (لئلا يتوهم) على المتكلم اي فى كلامه (ان الجائى عمرو) مثلاً (و انما ذكر زيد) في الكلام (على

---

١. المصباح المنير، ص ٤٦.

سبيل السهو) اي يعتقد المخاطب ان المتكلم ذكر زيدا سهوا (و لا يدفع هذا التوهم) اي توهم السهو (بالتأكيد المعنوى) اي بان يقال جائنى زيد نفسه او عينه (و هو) اي عدم دفع هذا التوهم بالتأكيد المعنوى (ظاهر) لما تقدم فى كلام الرضى من قوله و لا ينفع ههنا التكرير المعنوى الخ فراجع.

(او) يكون التأكيد (لدفع توهم عدم الشمول) اي عدم شمول الحكم لجميع افراد المسند اليه (نحو جائني القوم كلهم او اجمعون) فاكد المسند اليه اعنى القوم (لئلا يتوهم ان بعضهم لم يجيء الا انك لم تعتد بهم او انك جعلت الفعل الواقع من البعض كالواقع من الكل بناء على انهم في حكم شخص واحد كما يقال بنوا فلان قتلوا زيدا و انما قتله واحد منهم) و الى ذلك يشير قول الرضى فيما نقلناه عنه اعنى قوله الثالث ان يظن السامع به تجوزا لا في اصل النسبة بل في نسبة الفعل الى جميع افراد المنسوب اليه مع انه يريد النسبة الى بعضها لان العمومات المخصصة كثيرة فيدفع هذا الوهم يذكر كله و اجمع و اخواته و كلاهما و ثلثهم و اربعتهم و نحوها (و ربما يجمع بين كل و اجمعين بحسب اقتضاء المقام كقوله تعالى ﴿فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾[1] بناء على كثرة الملائكة و استبعاد سجود جميعهم مع تفرقهم و اشتغال كل منهم بشان و بهذا) اي بالجمع بين كل و اجمعون للدلالة على سجود جميعهم مع تفرقهم و اشتغال كل منهم بشان (يزداد) اصله يزيتد من زيد قلبت التاء دالا و الياء الفاعلى ما بين في علم الصرف (التعبير) اي التقبيح و التعييب قال في المصباح العار كل شيء يلزم منه عيب او سب و عيرته كذا و عيرته به قبحته عليه و

١. البقره/ ٣٤.

نسبته اليه يتعدى بنفسه و بالباء انتهى:[١]

(و التقريع) اي الغلبة (على ابليس) قال في المجمع قارعته اي ضاربته و جادلته فقرعته اي غلبته بالمجادلة و قارعته اقرعه بفتحتين غلبته انتهى و كذا في المصباح.

«و لا دلالة لاجمعين على كون سجودهم في زمان واحد على ما توهم» قال نجم الائمة قال المبرد و الزجاج في قوله تعالى ﴿فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾[٢] ان كلهم دال على الاحاطة و اجمعون على ان السجود منهم في حالة واحدة و ليس بشيء لانك اذا قلت جائني القوم اجمعون فمعناه الشمول و الاحاطة اتفاقا منهم لا اجتماعهم في وقت واحد فكذا يكون مع تقدم لفظ كلهم و كانهما كرها ترادف لفظين لمعني واحد و اي محذور في ذلك مع قصد المبالغة انتهي.[٣]

قال المحشى على قوله لانك اذا قلت الخ هذا مما لا نزاع فيه لكن لما جمع بين كلهم و اجمعون فى الاية حمله بعضهم على المبالغة في الشمول و الاحاطة لكثرة الملائكة كثرة غير محصورة و لاحظ بعضهم ان اجمعون بحسب اصل الاشتقاق يدل على الاجتماع فلا يبعد قصد ذلك المعنى مع تلك المبالغة للفائدة انتهى.

(و ههنا بحث و هو) اي البحث (ان ذكر عدم الشمول) بعد قوله او دفع توهم التجوز (انما هو) اي ذكر عدم الشمول (زيادة توضيح) لانه من قبيل ذكر الخاص بعد العام كقوله تعالى ﴿حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَ الصَّلاةِ الْوُسْطى﴾[٤] و كقوله تعالى

---

١ . شرح الرضي على الكافية، ج ٢، ص ٣٥٨.

٢ . البقره/ ٣٤.

٣ . شرح الرضي على الكافية، ج ٢، ص ٣٧٧.

٤ . البقره/ ٣٨.

﴿مَنْ كانَ عَدُوًّا لِلّهِ وَ مَلائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ وَ مِيكالَ﴾[1] الاية.

و انما يكون من قبيل ذلك لما تقدم فيما نقلناه من الرضى من ان الغرض الثالث من التأكيد ان يدفع المتكلم عن نفسه ظن السامع به تجوزا و هو ثلاثة انواع !لى ان قال الثالث ان يظن السامع به تجوزا لا في اصل النسبة الخ و قد تقدم انفاً فلا نعيده فدفع توهم عدم الشمول قسم من اقسام دفع توهم التجوز فذكره زيادة توضيح (و الا) اي و ان لم يكن ذكره زيادة توضيح (فهو) كما بينا (من قبيل دفع توهم التجوز) اي من اقسامه و افراده على ما تقدم في كلام الرضى (لان كلهم مثلا) او اجمعون مثلاً (انما يكون تأكيدا اذا كان المتبوع) اي الملائكة مثلاً او القوم مثلاً (دالا على الشمول و محتملا لعدم الشمول على سبيل التجوز و الا) اي و ان لم يكن المتبوع دالا على الشمول (لكان) كلهم مثلاً او اجمعون مثلاً (تأسيسا) لا تأكيدا (و لهذا) اي لما قلنا من ان كلهم مثلاً انما يكون تأكيدا اذا كان المتبوع الخ (قال الشيخ عبد القاهر لا نعنى بقولنا) ان التأكيد بكل و نحوه (يفيد الشمول انه) اي التأكيد بكل و نحوه (يوجبه) اي يثبته اي الشمول (من اصله و انه لولاه) اي التأكيد بكل و نحوه (لما فهم الشمول من اللفظ) اي من لفظ المتبوع (و الا) اي و ان لم نكن لا نعنى بقولنا الخ اي ان نعن بقولنا يفيد الشمول انه يوجبه من اصله و انه لولاه لما فهم الشمول فحينئذ «لم يسم» كل و نحوه «تأكيدا» لان حقيقة التأكيد تكرار ما فهم من المتبوع اي المؤكد بالفتح «بل المراد» و المعنى بقولنا يفيد الشمول «انه» اي التأكيد بكلهم و نحوه «يمنع ان يكون اللفظ المقتضى للشمول» يعني الملائكة مثلاً او القوم مثلاً «مستعملا على خلاف ظاهره» اي على خلاف حقيقته اذ ظاهرة الملائكة و حقيقته مجموعهم و

---

١ .البقره/ ٩٨.

كذلك القوم مثلاً قال الرضي لا بد ان يكون القوم اشارة الى جماعة معينة فيكون حقيقة في مجموعهم «و» الحاصل من التأكيد بكلهم و نحوه و الغرض منه ان يمنع ان يكون المتبوع اعنى الملائكة مثلاً «مجوزا فيه انتهى كلامه» اي الشيخ «و اما» التأكيد بكلا و كلتا في «نحو جائنى الرجلان كلاهما و جائتني المرئتان كلتاهما «ففي كونه» اي في كون التأكيد بهذين اللفظين «لدفع توهم عدم الشمول نظر لان المثنى» اي الرجلان و المرئتان في المثالين و كذلك في كل مورد «نص في مدلوله» اي الفردين «لا يطلق على الواحد اصلا» اي اي و لو مجازا «فلا يتوهم فيه» اي في المثنى «عدم الشمول» الذى هو معنى مجازي للمثنى لو استعمل فيه فلا يكون التأكيد بهذين اللفظين لدفع توهم عدم الشمول اذ لا منشأ في المثنى لهذا التوهم.

(بل الاولى انه) اي التأكيد بهذين اللفظين «لدفع توهم ان يكون الجائى واحدا منهما و الاسناد اليهما انما وقع سهوا» فالغرض من التأكيد بهذين اللفظين دفع توهم السهو المذكور «و اما اذا توهم السامع ان الجائى رسولان لهما او نفس احدهما و رسول الاخر فلا يقال لدفعه» اي لدفع هذا التوهم «جائني الرجلان كلاهما بل» يقال جائني الرجلان «انفسهما او اعينهما» بصيغة الجمع في النفس و العين و يجوز فيهما صيغة التثنية و الافراد ايضاً كما بيناه في المكررات فراجع.[1]

«و كذا» لا يقال جائني الرجلان كلاهما «اذا توهم» المخاطب (ان الجائي احدهما و الاخر محرض) اي محث قال في المجمع قوله تعالى ﴿حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾[2] اي حثهم و باعث) اي مرسل (و نحو ذلك) ككون الاخر معينا له في

---

١ . المكررات، المبحث التوابع .

٢ . النساء/ ٩٤.

تهنئة مقدمات المجيء و نحو ذلك (فانما يدفع ذلك) التوهم (بتأكيد المسند) نحو جاء جاء الرجلان (لان توهم التجوز انما وقع فيه) اي في المسند حيث توهم ان لفظ جاء مستعمل في معنى السبب للمجيء اعم من ان يكون بالفاعلية او التحريض على عموم المجاز.

فى تعقيب المسند اليه بعطف البيان

(و اما بيانه اي تعقيب المسند اليه بعطف البيان فلايضاحه) اي المسند اليه و المراد من الايضاح رفع الاحتمال سواء كان في المعارف او في النكرات لا خصوص الاحتمال الحاصل في المعارف فلا يلزم كون المتبوع معرفة لانه ياتي للنكرة ايضاً كما قال في لالفية:[1]

فقد يكونان منكرين   كما يكونان معرفين

و مثلوا له بصديد في قوله تعالى ﴿مِنْ وَرائِهِ جَهَنَّمُ وَ يُسْقى مِنْ ماءٍ صَدِيدٍ﴾[2] فان قلت الصديد وصف فكيف يكون عطف بيان و قد اشترطوا فيه الجمود قلت اصله كما قلت لكنه غلب عليه الاسمية و جعل كما في المصباح اسما للدم المختلط بالقبح فصار جامدا و بهذا اجاب محشي السيوطي في باب عطف البيان على قوله اسقنى شربا حليبا فراجع ان شئت.

(باسم مختص به) اي بالمسند اليه و المراد بالاختصاص نسبي لا حقيقي و الوجه فيه يظهر عند بيان الاعتراض الثالث على المصنف (نحو قدم صديقك خالد) و اعلم

---

١. شرح الرضي على الكافية، ج ٢، ص ٢٢.

٢. ابراهيم/ ١٦.

ان المفهوم من قوله فلايضاحه باسم مختص به امور ثلاثة احدهما لزوم كون الثاني اوضح و الثاني ان فائدة عطف البيان تنحصر في الايضاح و الثالث ان عطف البيان يلزم ان يكون اسما مختصا بالمتبوع فاعترض التفتازاني على الاول بقوله (و لا يلزم كون الثانى اوضح لجواز ان يحصل الايضاح من اجتماعهما) نظير ما قاله اهل الميزان في التعريف بمجموع امور كل واحد منها عرض عام للمعرف لكن المجموع يخصه كتعريف الانسان بماش مستقيم القامة و تعريف الخفاش بالطائر الولود فهو تعريف بخاصة مركبة عندهم كما صرح به بعضهم فعليه يجوز ان يكون الثاني مساويا.

قال الرضي و انا الى الان لم يظهر لى فرق جلي بين بدل الكل من الكل و بين عطف البيان بل لا ارى عطف البيان الا البدل كما هو ظاهر كلام سيبويه ثم قال يسمى بعطف البيان من جملة بدل الكل ما يكون الثاني موضحا للاول و ذلك اما بان يكون لشيء اسمان هو باحدهما اشهر من الاخر و ان لم يكن اخص منه نحو قوله اقسم باللّه ابو حفص عمر فان ابن الخطاب كان بعمر اشهر منه بابي حفص و لو فرضنا انه ليس في الدنيا من اسمه عمر و لا كنيته ابو حفص الا اياه و اما بان يكون اسمان يطلقان على ذات ثانيهما جامد و هو بعض افراد الاول سواء كان اشهر من الاول لو افرد او لا كما اذا كان لك خمسة اخوة اسم احدهم زيد و هناك خمسة رجال مسميين بزيد احدهم اخوك فاذا قيل جائني اخوك زيد فزيد احد افراد اخيك اي هو واحد من جملة ما يطلق عليه لفظ اخيك و كذا ان عكس فقيل جائني زيد اخوك فاخوك واحد من جملة من يطلق عليهم اسم زيد فالثاني في الصورتين اخص من الاول عند الاقتران و اما عند الافراد فاحدهما مساو للاخر في الشهرة لان كل واحد منهما يطلق على خمسة انتهى اذا عرفت ذلك فنزل مثال المتن على ذلك فافرض ان لك خمسة اخوة اسم احدهم خالد و هناك خمسة اصدقاء لك مسميين بخالد الى

اخر ما ذكر:

و اعترض على الثاني بقوله (و فائدة عطف البيان لا تنحصر في الايضاح كما ذكر صاحب الكشاف ان البيت الحرام في قوله تعالى ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرامَ قِياماً لِلنَّاسِ﴾[1] عطف بيان جيىء به) اي بالبيت الحرام (للمدح) اي لمدح الكعبة لان فيه اشعارا بكونه محرما فيه القتال و التعريض بمن التجاء اليه (لا للايضاح) اي لا لايضاح الكعبة و ذلك لانها في الشهرة بحيث لا ابهام فيها حتى تحتاج الى الايضاح (كما تجيىء الصفة لذلك) اي للمدح كما تقدم في باب وصف المسند اليه و من هنا قالوا عطف البيان في الجوامد بمنزلة النعت في المشتقات.[2]

(و ذكر) صاحب الكشاف ايضاً (في قوله تعالى ﴿أَلا بُعْداً لِعادٍ قَوْمِ هُودٍ﴾[3] انه) اي قوم هود (عطف بيان لعاد و فائدته) اي فائده عطف البيان في المقام (و ان كان البيان) و الوضوح (حاصلاً بدونه) اي بدون عطف البيان لان عادا اسم علم مخصوص بهم فليس هناك ابهام و لا اجمال و لا اشتراك فلا يحتاج المقام الى ايضاح و بيان فحيننذ يكون فائدة عطف البيان (ان يوسموا بهذه الدعوة و سما) اي يجعل الدعاء بالبعد و الهلاك و الدمار سمة و علامة لازمة لهم (و تجعل) هذه الدعوة (فيهم امرا محققا) بحيث (لا شبهة فيه بوجه من الوجوه) حتى انه لو فرض ابهام و اشتباه اما بزعم الاشتراك و توهمه بينهم و بين غيرهم في هذا الاسم لا ندفع ذلك بعطف البيان

---

١. المانده/ ٩٧.

٢. شرح الرضي على الكافية، ج ٢، ص ٣٧٩.

٣. الاعراف/ ١٦٥.

المذكور فحاصل فائدة.[١]

عطف البيان في المقام الاحتياط بدفع الايهام لو فرض حصول ابهام و اشتباه في المقام و هذا القسم من الفائدة غير الفائدة التى تسمي بالايضاح لانها في مقام يكون هناك ابهام محقق و اجمال متيقن فان قلت جعل عاد علما على قوم هود مختصا بهم ينافيه قوله تعالى وَ أَنَّهُ أَهْلَكَ عاداً الْأُولى فانه يفيد انهما عادان قلت معنى الاولى اي القدماء اي المتقدمون في الهلاك بعد هلاك قوم نوح فلا دلالة للاية على التعدد فتدبر جيداً.

و اعترض على الثالث بقوله (و مما يدل علي ان عطف البيان لا يلزم البة) اي قطعا و دائما (ان يكون اسما مختصا بمتبوعه ما ذكروا في قوله):[٢]

و المؤمن العائذات الطير يمسحها ركبان مكة بين الفيل و السند

(ان الطير عطف بيان) للعائذات بمعنى الملتجئات فيصدق على كل شيء طائرا كان او غيره فلا يكون الطير اسما مختصا به (و كذا كل صفة اجرى عليها الموصوف نحو جانني الفاضل الكامل زيد فالاحسن ان الموصوف فيه عطف بيان لما فيه من ايضاح الصفة المبهمة و فيه) اي في جريان الموصوف على الصفة (اشعار بكونه) اي الموصوف (علما) اي معروفا مشتهرا (في هذه الصفة) اي الفضل و الكمال مثلاً و انما قال فالاحسن ان الموصوف فيه عطف بيان لانه قد قيل فيه كما في الرضى انه بدل و هذا نصه و الاغلب ان يكون البدل جامدا بحيث لو حذفت الاول لاستقل الثاني و لم يحتج الى متبوع قبله في المعنى فان لم يكن جامدا كقوله فلا و ابيك خير منك

---

١ . الكشاف، ج ٢، ص ١٢٨.

٢ . المختصر المعاني، الطبعة التركيه، ص ٦٠.

ليوذيني النجمجم و الصهيل قدر الموصوف اي فلا و ابيك رجل خير منك بخلاف الصفة فانك لو حذفت الاول في جائني زيد العالم لاحتاج الثاني الى مقدر قبله لان الوصف لا بد له من موصوف فلذا قيل ان الثاني في نحو العائذات الطير بدل و في الطير العائذات صفة انتهى.[١]

(فان قلت قد اورر المصنف) في الايضاح (قوله تعالى ﴿لا تَتَّخِذُوا إِلهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّما هُوَ إِلهٌ واحِدٌ﴾[٢] فى باب الوصف و ذكر انه) اي الوصف يعنى اثنين و واحد (للبيان و التفسير) و الايضاح (و اورده) اي قوله تعالى اي الاية المذكورة (السكاكي في باب عطف البيان مصرحا بانه) اي الوصف يعنى اثنين و واحد (من هذا القبيل) و هذا نص كلام السكاكي و اما الحالة التى تقتضى بيانه و تفسيره فهى اذا كان المراد زيادة ايضاحه بما يخصه من الاسم كقولك صديقك خالد قدم و قوله علت كلمته لا تتخذوا الهين اثنين انما اله واحد من هذا القبيل شفع الهين باثنين و اله بواحد لان لفظ الهين يحتمل معنى الجنسية و معنى التثنية و كذا لفظ اله يحتمل الجنسية و الوحدة و الذي له الكلام مسوق هو التعدد في الاول و الوحدة في الثاني ففسر الهين باثنين و اله بواحد بيانا لما هو الاصل في الفرض و من هذا الباب من وجه قوله تعالى ﴿وَ ما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لا طائِرٍ يَطِيرُ بِجَناحَيْهِ﴾[٣] ذكر في الارض مع دابة و يطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة و لفظ طائر انما هو الى الجنسين و الى تقريرهما انتهى.

---

١. المختصر المعاني، ص ٦٠.

٢. النمل/ ٥١.

٣. الانعام/ ٣٨.

(فما الحق في ذلك) اي هل الحق ان اثنين و واحد وصف كما يقوله المصنف او عطف بيان كما يصرح السكاكى بانه من هذا القبيل.

(قلت) الظاهر ان الحق ما يقوله المصنف و الظاهر ان السكاكي ايضاً قائل بذلك اذ (ليس في كلام السكاكي ما يدل على انه) اى الوصف يعنى اثنين و واحد (عطف بيان صناعى لجواز ان يريد) بقوله من هذا القبيل (انه من قبيل الايضاح و التفسير و ان كان وصفا صناعيا) لا عطف بيان صناعي (و) لجواز ان (يكون ايراده) اي ايراد قوله تعالى ﴿لا تَتَّخِذُوا إِلهَيْنِ﴾[1] الخ (في هذا البحث) اي في بحث عطف البيان مع انه ليس منه «مثل ايراد كل رجل عارف و كل انسان حيوان» «في بحث التأكيد» الصناعي على ما تقدم من انه ليس في شيء من التأكيد الصناعي «علي ما هو داب السكاكي و يكون مقصوده انه وصف صناعى جيء به للايضاح و التفسير لا للتأكيد» فهو اذن ليس «مثل امس الدابر» فالدابر كما تقدم وصف جيىء به للتأكيد بخلاف اثنين و واحد فانهما و ان كانا وصفين صناعيين لكنهما لم يجيىء بهما للتأكيد «على ما» توهم و «وقع في كلام» بعض «النحاة» لا جميعهم.

«و تقرير ذلك» أي تقرير ان اثنين و واحد وصفان جيىء بهما للايضاح و التفسير لا للتأكيد «ان لفظ الهين حامل لمعنى الجنسية اعنى الالهية و معنى العدد اعنى الاثنينية و كذا لفظ اله حامل لمعنى الجنسية و الوحدة و الفرض» الاصلي «المسوق له الكلام في الاول» اي في الهين «النهى عن اتخاذ الاثنين من الاله لا عن اتخاذ جنس الاله و في الثانى» اي في اله «اثبات الواحد من الاله لا اثبات جنسه فوصف الهين باثنين و اله بواحد ايضاحا لهذا الغرض و تفسيرا له» اي للغرض.

---

١. النحل/ ٥١.

«و هذا» التقرير هو «الذي يقصده صاحب الكشاف حيث قال الاسم الحامل لمعنى الافراد او التثنية دال على شيئين الجنسية و العدد المخصوص» اي الافراد او التثنية «فاذا اريدت الدلالة ان المعنى».

و المقصود «به» اي بذلك الاسم «منهما اي من الشيئين اي الجنسية و العدد «و الذي يساق له الحديث هو العدد شفع» اي ضم «بما يؤكده» اي العدد قال في المصباح شفعت الشیء شفعا من باب نفع ضممته الى الفرد و شفعت الركعة جعلتها ثنتين انتهى.[1]

«هذا كلامه» اي كلام صاحب الكشاف «و قوله» اي صاحب الكشاف «يؤكده اي يقرره و يحققه و لم يقصد» بقوله يؤكده «انه» اي ما يؤكده «تأكيد صناعي لانه» اي التأكيد الصناعى «انما يكون بتكرير لفظ المتبوع او بالفاظ مخصوصة» معينة عندهم و لفظ اثنين و واحد ليس بشيء منهما «فما وقع في شرح المفتاح من ان مذهب صاحب الكشاف ان» اثنين و واحدة في ﴿إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ و نَفْخَةٌ واحِدَةٌ﴾[2] من التأكيد الصناعي ليس بشيء اذ لا دلالة لكلامه» اي كلام صاحب الكشاف «عليه» اي على كون اثنين و واحدة تأكيدا صناعيا «بل اورد» صاحب الكشاف «في» كتابه «المفصل قوله تعالى نَفْخَةٌ واحِدَةٌ مثالا للوصف المؤكد نحو امس الدابر» فليكن الهين اثنين عنده ايضاً كذلك «فالحق» في قوله تعالى ﴿لا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّما هُوَ إِلَهٌ واحِدٌ﴾[3] «ان كلا من اثنين و واحد وصف صناعي جیء به للبيان و التفسير

۱. الكشاف، ج ۱، ص ۱۸.

۲. الحاقة/ ۱۳.

۳. النحل/ ٥١.

كما في قوله تعالى ﴿وَ ما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لا طائِرٍ يَطِيرُ بِجَناحَيْهِ﴾[١] حيث جعل في الارض صفة لدابة و يطير بجناحيه صفة لطائر ليدل على ان القصد الى الجنس دون العدد كما سبق في باب الوصف و التعبير بالتأكيد فى الوصف شايع عندهم قال الرضي انما يكون الوصف للتأكيد اذا افاد الموصوف ذلك الوصف مصرحا بالتضمن نحو ﴿نَفْخَةٌ واحِدَةٌ﴾[٢] و ﴿إِلٰهَيْنِ اثْنَيْنِ﴾[٣] انتهى.[٤]

«فالايتان تشتركان فى ان الوصف فيهما للبيان» و التفسير «و تفترقان من حيث انه» اي الوصف ﴿في إِلٰهَيْنِ اثْنَيْنِ و إِلٰهٌ واحِدٌ﴾ لبيان ان القصد الى العدد دون الجنس و ﴿فى دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ و طائِرٍ يَطِيرُ بِجَناحَيْهِ﴾ لبيان ان القصد الى الجنس دون العدد» فالاتيان متعاكستان من حيث الغرض من الوصف «و تقرير هذا البحث على ما ذكرت مما لا مزيد عليه للمنصف و به و اي بهذا التقرير «يتبين ان لا خلاف هنا بين صاحب الكشاف و صاحب المفتاح و المصنف على ما توهمه القوم» و الحاصل ان ثلاثتهم متفقون على ان اثنين و واحد وصفان صناعيان جيء بهما للايضاح و التفسير.

(و استدل العلامة في شرح المفتاح على انه) اي قوله تعالى ﴿إِلٰهَيْنِ اثْنَيْنِ﴾[٥] الخ اي اثنين واحدة (عطف بيان لا وصف بان معنى قولهم) في باب التوابع (الصفة تابع

---

١ . الانعام/ ٣٨.

٢ . الحاقة/ ١٣.

٣ . النحل/ ٥١.

٤ . المفصل في صنعة الاعراب زمخشري، ص ١٦٨.

٥ . النحل/ ٥١.

يدل على معنى فى متبوعه) معنى هذا التعريف (انه) اي الصفة و التذكير باعتبار الخبر (ذكر ليدل على معنى فى متبوعه على ما نقل عن ابـن الحاجـب و لـم يـذكر اثنـين و واحد للدلالة) المذكورة في تعريف الصفة اي للدلالة (على الاثنينية و الوحدة اللتـين في متبوعهما) اي الهين و اله (ليكونا وصفين بل ذكرا) للايضاح و التفسير اي (للدلالة على ان القصد من متهوعهما لـى احـد جزئيـه اعنـى الاثنينيـة و الوحـدة دون الجـزء الاخر) من متبوعهما (اعنى الجنسية فكل منهما) اي اثنين و واحد داخل فـي تعريـف عطف البيان و هو كما قال ابن الحاجب (تابع غير صفة يوضح متبوعه فيكون) اثنـين و واحد (عطف بيان لا صفة) لانهما يوضحان و يفسران متبوعهمـا اي يبينـان ان القـصد من متبوعهما احد جزئية دون الجزء الاخر.

(و اقول ان اريد) من قولهم ليدل فى تعريف الصفة (انه) اي الوصف (لم يـذكر الا ليدل على معنى فى متبوعه) و لا فائدة للصفة غير هذه الدلالة «فلا يصدق التعريف» اي تعريف الصفة (على شيء من الصفة لانها البتة تكون لتخصيص او تأكيد او مـدح او ذم او نحو ذلك) كالترجم مثلاً «و ان اريد انه» اي الوصف «ذكـر ليـدل علـى هـذا المعنى) المذكور اي معنى في متبوعه (و يكون الغرض من دلالته عليه) اي على هـذا المعنى (شينا اخر كالتخصيص و التأكيد و غيرهما) من الاعراض المذكورة (فيجوز ان يكون ذكر اثنين و واحد للدلالة على الاثنينية و الوحدة) اللتين في متبوعهما (و يكـون الفرض من هذا) المذكور من الدلالة (بيان المقصود و تفسيره) اي بيان ان القصد من متبوعهما احد جزئيه دون الجزء الاخر (كما ان الدابر) في قولنا امس الدابر (ذكر ليدل على معنى) في متبوعه اعنى امس و ذلك المعنى (الدبور و الغرض منه التأكيـد) كمـا تقدم في باب الوصف (بل الامر) في ذكر الوصف (كـذلك عنـد التحقيـق) اي يكـون

ذكره للدلالة علي معنى في متبوعه و يكون الغرض من دلالته عليه شيئا اخر كالتخصيص و التأكيد و غيرهما.

(الا ترى ان السكاكى جعل من الوصف ما هو كاشف و موضح و لم يخرج بهذا) اي جعله كاشفا و موضحا (عن الوصفية) و ذلك لان الكشف و الايضاح من جملة الاغراض التى يذكر الوصف لاجل الدلالة عليها.

(ثم قال) العلامة (و اما انه) اي اثنين و واحد (ليس ببدل فظاهر لانه) اي كل واحد من اثنين و واحد (لا يقوم مقام المبدل منه) اي لا يقوم اثنين مقام الهين و لا واحد مقام اله و الحاصل انه لو كان اثنين و واحد بدلا لوجب عند المبرد على ما نقل عنه الرضي في بحث عطف البيان ان يقوم كل واحد منهما مقام المبدل منه لان المبدل منه عنده في حكم الطرح و في حكم المعدوم (و فيه) اي في قول العلامة انه ليس ببدل للعلة المذكورة (ايضاً نظر) كما كان في قوله انه عطف بيان نظر (لانا لا نسلم ان) المبدل منه في حكم الطرح لفظا و معنى حتى يقال ان (البدل يجب صحة قيامه مقام المبدل منه) قال الرضي اختلف النحاة في المبدل منه فقال المبرد انه في حكم الطرح معنى بناء على ان المقصود بالنسبة هو البدل دون المبدل منه و على ما ذكرنا من فوائد البدل و المبدل منه يتبين منه ان الاول ليس في حكم الطرح معنى الا في بدل الغلط و لا كلام في ان المبدل منه ليس في حكم الطرح لفظا لوجوب عود الضمير اليه في بدل البعض و الاشتمال و ايضاً في بدل الكل اذا كان المبدل منه ضمير الا يستغنى عنه نحو ضربت الذي مررت به اخيك او ملتبسا بضمير كذلك نحو الذي ضربت اخاه زيدا كريم انتهى.

(الا ترى الى ما ذكره صاحب الكشاف) على سبيل الاحتمال و الترديد (في قوله

تعالى ﴿وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾[١] ان للّه و شركاء مفعولا جعلوا و الجن بدل من شركاء و معلوم انه لا معنى لقولنا و جعلوا للّه الجن) باسقاط المبدل منه اعنى شركاء و فى الاية وجه اخر ياتى الكلام فيه في الباب الرابع عند الكلام في تقديم بعض معمولات الفعل على بعض (بل لا يبعد ان يقال) في قوله تعالى ﴿لا تَتَّخِذُوا﴾[٢] الخ (الاولى انه) اي اثنين و واحد (بدل لانه) اي اثنين و واحد (المقصود بالنسبة) كما هو الشان في البدل كما قال في الالفية:[٣]

التابع المقصود بالحكم بلا   واسطة هو المسمى بدلا

(اذ) المقصود من (النهى) في الاية (انما هو عن اتخاذ الاثنين من الاله) لا عن جنس الاله (على ما سبق تقريره) مفصلا مشروحاً.

فى الابدال من المسند اليه

(و اما الابدال منه اي من المسند اليه و في هذا) اي في قوله الابدال منه (اشعار بان المسند اليه هو المبدل منه و هذا) اي كون المسند اليه هو المبدل منه (بالنظر الى الظاهر) اي ظاهر قول النحاة في بيان تركيب الكلام (حيث يجعلون الفاعل في نحو جائني اخوك زيد هو اخوك و الا) اي و ان لم يكن هذا بالنظر الى الظاهر (فالمسند اليه في التحقيق هو البدل) و ذلك لانهم عرفوه كما فى كلام ابن الحاجب بانه تابع مقصود بما نسب الى المتبوع دونه و قد تقدم انفاً من الالفية مثل ذلك (و في لفظ

---

١. الانعام/ ١٠٠.

٢. النحل/ ٥١.

٣. شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ٢٤٧.

المفتاح ايماء الى ذلك) اي الى ان المبدل منه مسند اليه بحسب الظاهر و البدل مسند اليه في الحقيقة و اما وجه الايماء في لفظه فهو انه قال ما هذا نصه.

و اما الحالة التي تقتضى البدل عنه (اى عن المسند اليه) فهي اذا كان المراد نية تكرير الحكم و ذكر المسند اليه (اي البدل) بعد توطئة ذكره (اي المسند اليه اي البدل) لزياده التقرير و الايضاح انتهى.

فترى حسب ما اشرنا اليه ان الضمير في قوله عنه راجع الى المسند اليه فدل على ان المبدل منه هو المسند اليه و قوله و ذكر المسند اليه بعد توطئة ذكره يدل على ان البدل هو المسند اليه و المبدل منه توطئة ذكر المسند اليه اي البدل فجعل اولا المبدل منه المسند اليه و هذا بالنظر الى الظاهر و جعل ثانيا البدل مسنداً اليه و هذا بالنظر الى الحقيقة بناء على ما قالوا ان النظر اللاحق ادق من النظر السابق فتأمل جيداً.

(فلزياده التقرير) اي تقرير المسند اليه و ياتى بيانه عن الشارح عنقريب (نحو جائنى اخوك زيد) و نحو جائني زيد اخوك (فى بدل الكل) من الكل (و هو الذي يكون ذاته عين ذات المبدل منه و ان كان مفهوما هما متغايرين و) نحو (جائني القوم اكثرهم في بدل البعض) من الكل (و هو الذى يكون ذاته بعضا من ذات المبدل منه و ان لم يكن مفهومه بعضا من مفهومه فنحو إِلٰهَيْنِ اثْنَيْنِ اذا جعلناه بدلا يكون بدل الكل من الكل دون البعض) من الكل (لان ما صدق عليه اثنين هو عين ما صدق عليه الهين و سلب عمرو ثوبه فى بدل الاشتمال) ناقش في هذا المثال بعض المحققين بما حاصله ان سلب يتعدى لمفعولين تقول سلبت زيدا ثوبه قال اللّه تعالى ﴿وَ إِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبابُ شَيْئاً﴾[1] و شيئا المفعول الثانى فاذا بنية للمفعول تقول سلب زيد

---

۱. الحج/ ۷۳.

فينبغي ان تقول ثوبه منصوبا فان قلت سلب زيد ثوبه على ان يكون ثوبه بدل اشتمال صار المعنى سلب ثوب زيد فيحتاج حيننذ لمفعول ثان و يصير المعنى سلب ثوب زيد بياضه مثلاً و هو معنى لا ينطبق على قولنا سلب زيد (و هو) اي بدل الاشتمال على ما قال الرضى نقلا عن ابن جعفر (الذى لا يكون عين المبدل منه و لا بعضه و يكون المبدل منه مشتملا عليه لا كاشتمال الظرف على المظروف) اي لا يشرط خصوص ذلك (بل) اعم اي شامل للظرف و غيره بدليل قتال فيه في الاية الاتية فانه بدل من الشهر بدل اشتمال و معلوم ان الزمان ظرف يشتمل على ما فيه فالاشتمال (من حيث كونه) اي المبدل منه دالا عليه اجمالا و متقاضيا له) اي طالبا له (بوجه ما) اي ذاتي او عرضي عام او خاص (بحيث تبقى النفس) اي نفس السامع (عند ذكر المبدل منه متشوقة الى ذكره) اي البدل (منتظرة له) اي البدل فيكون اوقع في النفس (فيجيء هو) اي البدل (مبينا و ملخصا لما اجمل اولا) ثم قال الرضى و قال المبرد و القولان متقاربان سمى بدل الاشتمال لاشتمال الفعل المسند الى المبدل منه على البدل ليفيد و يتم لان الاعجاب في قولك اعجبني زيد حسنه و هو مسند الى زيد لا يكتفى به من جهة المعنى لانه لم يعجبك للحمه و دمه بل لمعنى فيه و كذا سلب زيد ثوبه ظاهر في انه لم يسلب نفسه بل سلب شيء منه و كذا السئول عن نفس الشهر في قوله تعالى ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرامِ﴾[1] غير مفيد الا ان يكون لحكم من احكامه غير معين و كذا لعن اصحاب الاخدود مطلقا غير مفيد الا لفعلهم بذلك الاخدود ما استحقوا به اللعن بخلاف ضربت زيدا عبده فانه بدل الغلط لان ضرب زيد مفيد غير محتاج الى شيء اخر و لا تقول في بدل الاشتمال نحو قتل الامير سيافه

---

١. البقره/ ٢١٧.

و بنى الوزير وكلانه لان شرط بدل الاشتمال ان لا يستفاد هو من المبدل منه معينا بل يبقى النفس مع ذكر الاول متوقفة على البيان للاجمال الذي فيه و ههنا الاول غير مجمل اذ يستفاد عرفا من قولك قتل الامير ان القاتل سيافه و كذا في امثاله انتهى.

(و سكت) المصنف (عن بدل الغلط لانه لا يقع في فصيح الكلام) هذا على اطلاقه ممنوع فليراد منه الغلط الصرف و النسيان قال الرضى البدل الغلط على ثلاثة اقسام اما بداء و هو ان يذكر المبدل منه عن قصد و تعمد ثم توهم انك غالط لكون الثاني اجنبيا و هذا معتمد الشعراء كثيرا للمبالغة و التفنن في الفصاحة و شرطه ان يرتقى من الادنى الى الاعلى كقولك هند نجم بدر كانك و ان كنت متعمدا لذكر النجم تغلط نفسك و ترى انك لم تقصد في الاول الا تشبيها بالبدر و كذا قولك بدر شمس.

و اما غلط صريح محقق كما اذا اردت مثلاً ان تقول جائني حمار فسبقك لسانك الى رجل ثم تداركت الغلط فقلت حمار و اما نسيان و هو ان يعتمد ذكر ما هو غلط و لا يسبقك لسانك الى ذكره لكن ينسى المقصود ثم بعد ذلك تتداركه بذكر المقصود و لا يجيء الغلط الصرف و لا بدل النسيان في كلام الفصحاء و ما يصدر عن روية و فطانة فلا يكون في شعر اصلا و ان وقع في كلام فحقه الاضراب عن الاول المغلوط فيه ببل.

و معنى بدل الغلط البدل الذى كان سبب الاتيان به الغلط في ذكر المبدل منه لا ان يكون البدل هو الغلط انتهى.

(فان قلت لم قال ههنا لزيادة التقرير و في التوكيد للتقرير) فقط بدون لفظ زيادة.

(قلت قد اخذ هذا) التغيير في التعبير (من لفظ المفتاح على عادة افتنانه) اي صاحب المفتاح (في الكلام) اي تفننه اي تعبيره عن المعنى الواحد بعبارات مختلفة و

هذا نظير ما قاله السيوطي في باب التصغير عبر به سيبويه و بالتحقير و هو تفنن.

(و هو) اي قوله لزيادة التقرير (من اضافه المصدر) اي الزيادة (الى المعمول) و انما قال المعمول لان الزيادة تحتمل ان تكون مصدر اللازم و ان تكون للمتعدى فعلى الاول من قبيل الاضافة الى الفاعل و على الثاني من قبيل الاضافة الى المفعول فعليهما تكون الاضافة لامية.

(او) هو من (اضافة البيان اي الزيادة التي هي التقرير) و انما ذكر الوجهين لان الزيادة تجيء مصدرا و اسم مصدر اي الحاصل من المصدر فعلى الاول تكون الاضافة لامية الى الفاعل او المفعول لما قلنا من ان الزيادة تجيء متعدية و لازمة و على الثاني اي كونه بمعنى الحاصل من المصدر تكون الاضافة بيانية.

(و النكتة فيه) اي في قوله ههنا لزيادة التقرير (الايماء الى ان البدل هو المقصود بالنسبة و التقرير) و ياتى بيانه (زيادة تقصد بالتبعية بخلاف التأكيد فان المقصود منه) اي من التأكيد (نفس التقرير) بالاصالة فالتقرير في البدل شيء زائد يحصل بالتبعية و في التأكيد ليس زائدا لانه المقصود بالاصالة فلذا قال ههنا لزيادة التقرير و في التوكيد للتقرير (و بيان التقرير في بدل الكل ظاهر لما فيه من التكرير) اي تكرير النسبة و الاسفاد مرة الى المبدل منه و مرة الى البدل و هما متحدان ذاتا و من هنا قالوا البدل في نيته تكرار العامل (قال صاحب الكشاف في قوله تعالى ﴿الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾[1] فائدة البدل) يعنى ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾[2] (التوكيد) اي التقرير (لما فيه) اي فى البدل (من التثنية) اي الذكر مرتين (و التكرير و

---

١ . الفاتحه/ ٦.

٢ . الفاتحه/ ٧.

الاشعار بان الطريق المستقيم بيانه و تفسيره صراط المسلمين (لان المنعم عليهم هم المسلمون لا غير و لكن لا يذهب عليك ان الابدال في الاية ليس من الابدال من المسند اليه لان المبدل منه مفعول ثان لقوله تعالى اهْدِنَا و الغرض من ذكرها اثبات ظهور كون التكرير موجبا للتقرير لكونه موجبا للبيان و التغيير (و) بيان التقرير (في بدل البعض و الاشتمال) انه (باعتبار ان المتبوع مشتمل على التابع) اشتمالا (اجمالا فكانه) اي التابع (مذكور اولا) ففيهما اي في بدل البعض و الاشتمال ايضاً ما في بدل الكل من التثنية و التكرير الموجب للتقرير (اما) اشتمال المتبوع للتابع (في) بدل (البعض فظاهر) لان القوم في المثال المذكور في المتن مشتمل على اكثرهم لانه مشتمل على كل افراد القوم كثيرهم و قليلهم (و اما) كون المتبوع مشتملا على التابع (في) بدل (الاشتمال فلان) المتحصل من كلام ابن جعفر و المبرد المنقول انفاً ان (المتبوع فيه) اي في بدل الاشتمال (يجب ان يكون بحيث يطلق و يراد به التابع) ليس المراد انه مستعمل في التابع حتى يكون مجازا من قبيل جائني اسد يرمي بل المراد انه مشعر بالتابع و انه يفهم من نسبة الفعل اليه ان المراد نسبة الفعل الى التابع (نحو اعجبني زيد اذا اعجبك علمه) لان الذات لا تعجب من حيث هي ذات و انما اعجابها بالاوصاف الموجودة فيها كالعلم و الشجاعة و الحلم و نحوها فهي مشعرة بهذه الاوصاف اجمالا (بخلاف ضربت زيدا اذا ضربت غلامه) او اخاه او حماره فانه لا يصح ان تطلق زيدا و تريد به غلامه على بدل الاشتمال لانه لا دلالة لزيد على غلامه بوجه من الوجوه كما لا دلالة له على اخيه و حماره (فنحو جائني زيد غلامه او اخوه او حماره بدل غلط لا بدل اشتمال على ما يشعر به كلام بعض النحاة) و هو ابن الحاجب فانه زعم ان غلامه او اخوه او حماره في المثال المذكور بدل اشتمال من زيد.

(ثم بدل البعض و الاشتمال لا يخلو عن ايضاح) و تفسير «البتة»

اى قطعا «لما فيه» اي في كل واحد منهما «من التفصيل بعد الاجمال و التفسير بعد الابهام» لان البدل في كل واحد منهما قد ذكر اجمالا او لا في ضمن المبدل منه ثم ذكر بلفظه مفصلا ثانيا «و قد يكون في بدل الكل» ايضاً «ايضاح و تفسير كما مر» في إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ و فى ﴿صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾[1] فعليه لا ينحصر فائدة الابدال في زيادة التقرير «فالاحسن» في قول الخطيب و اما الابدال منه «ان يقال لزيادة التقرير و الايضاس كما وقع» ذلك «في» عبادة «المفتاح» و قد نقلنا نص عبارته فيما سبق عند قوله و في لفظ المفتاح ايماء الى ذلك فراجع ان شئت.

فى العطف على المسند اليه

(و اما العطف اي جعل الشيء معطوفا على المسند اليه فلتفصيل المسند اليه مع اختصار نحو جائني زيد و عمرو فان فيه تفصيلا للفاعل) بانه زيد و عمرو (من غير دلالة على تفصيل الفعل) بان المجيئين كانا معا او مترتبين مع مهلة او بلا مهلة (اذ الواو انما هو للجمع المطلق اي لثبوت الحكم للتابع و المتبوع من غير تعرض لتقدم او تاخر او معية) كما قال في الالفية.[2]

فاعطف بواو لاحقا و سابقا   في الحكم او مصاحبا موافقا

(و احترز بقوله مع اختصار عن نحو جائنى زيد و جائني عمرو فان فيه تفصيلا للفاعل مع انه ليس من عطف المسند اليه بل من عطف الجملة) فان قلت هل فيه

---

١. الفاتحة/ ٦.

٢. حاشية الصبان على شرح الاشموني على الفية ابن مالك، ج ٣، ص ١٤٣؛ شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ٢٢٦.

تفصيل المسند حيث عبر عن فعل كل واحد منهما بلفظ عليحدة قلت لا فان لفظ جاء في الجملتين يدل على مطلق المجيء و انما يفهم تعدده بشهادة العقل فتأمل جيداً.

(او) العطف (لتفصيل المسند بانه) اي المسند (قد حصل من احد المذكورين اولا و عن الاخر بعده متراخيا) اذا كان العطف بثم او حتى (او غير متراخ) اذا كان العطف بالفاء (كذلك اي مع اختصار و احترز به) اي بقوله كذلك (عن نحو جائني زيد و عمرو بعده بيوم او سنة او ما اشبه ذلك) نحو بساعة او ساعتين مثلاً لان المهلة من الامور النسبية و انما حصل الاحتراز عن ذلك لانه من القسم الاول اي من تفصيل المسند اليه دون المسند اذ العطف فيه افاد تفصيل المسند اليه مع اختصار بحذف الفعل الذي قام العطف مقامه و اما تفصيل المسند و تعدده بحسب الوقوع في احد الازمنة المذكورة فانما استفيد من التقييد بذلك الزمان لا من العطف و ليس في المثال اختصار باعتبار تفصيل المسند فتدبر فانه دقيق.

(نحو جائنى زيد فعمر واو ثم عمرو) و انما غير المعطوف عليه في قوله (او جاء القوم حتى خالد) لما ياتي من انه يجب ان يكون المعطوف عليه في حتى ذا اجزاء يكون المعطوف بها اقوي تلك الاجزاء او اضعفها.

(فهذه) الحروف (الثلاثة) اي الفاء و ثم و حتى (تشترك في تفصيل المسند و تختلف من جهة ان الفاء تدل على ملابسة الفعل للتابع بعد ملابسته للمتبوع بلا مهلة و ثم كذلك) اي تدل على ملابسة الفعل للتابع بعد ملابسته للمتبوع لكن (مع مهلة و حتى مثل ثم الا ان فيه دلالة على ان ما قبلها مما ينقضى شينا فشينا الى ان يبلغ ما بعدها) و لذلك يمثل القوم بنحو اكلت السمكة حتى راسها لما في اكل السمكة من الانقضاء المذكور هذا ما يقتضى ظاهر كلامهم (و) لكن (التحقيق ان المعتبر في حتى ترتيب اجزاء ما قبلها ذهنا من الاضعف الى الاقوى او بالعكس و لا يعتبر

الترتيب الخارجي لجواز ان يكون ملابسة الفعل لما بعدها قبل ملابسته للاجزاء الاخر نحو مات كل اب لي حتى آدمعليه السلام او في اثنانها) اي في اثناء الاجزاء الاخر (نحو مات الناس حتى الانبياء^ او في زمان واحد نحو جائني القوم حتى خالدا اذا جائوك معا و يكون خالد اضعفهم او اقوبهم فمعنى تفصيل المسند في حتى انه يعتبر في الذهن تعلقه) اي تعلق المسند (بالمتبوع اولا و بالتابع ثانيا باعتبار انه) اي التابع (اقوى اجزاء المتبوع او اضعفها) هذا هو التحقيق في العطف بحق لا ما يفهم من ظاهر كلامهم من ان فيه دلالة على ان ما قبلها مما يقتضي شينا فشيئا الى ان يبلغ ما بعدها على ما يوهمه التمثيل بقولهم اكلت السمكة حتى راسها.

(فان قلت العطف على المسند اليه بالفاء و ثم و حتى) كما يشتمل على تفصيل المسند (يشتمل على تفصيل المسند اليه ايضاً فكان الاحسن) للمصنف (ان يقول او لتفصيلهما معا) اي لتفصيل المسند اليه و المسند معا فلا وجه لتخصيصه العطف بهذه الثلاثة بالمسند (قلت) قد تقدم في الديباجة انه (ذكر الشيخ في دلائل الاعجاز ان النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد بوجه ما) يتوجه النفي (الى ذلك التقييد و كذا الاثبات و جملة الامر انه ما من كلام فيه امر زائد على مجرد اثبات الشيء للشيء او نفيه عنه الا و هو) اي الامر الزائد (الغرض الخاص و المقصود من الكلام و هذا مما لا سبيل الى الشك فيه انتهي كلامه) اي الشيخ (ففي نحو جائنى زيد فعمرو يكون الغرض) الخاص و المقصود من الكلام (اثبات مجيىء عمرو بعد مجيء زيد بلا مهله حتى كانه معلوم) قبلا (ان الجائي زيد و عمرو و الشك) من السامع (انما وقع في الترتيب و التعقيب فيكون العطف) بالفاء (لافادة تفصيل المسند) اي المجيء بمعنى ان مجيء عمرو كان بعد مجيء زيد بلا مهلة (لا غير) اي لا غير تفصيل المسند اي

ليس لتفصيل المسند اليه لانه و ان كان حاصلاً من الكلام ايضاً لكن ليس الغرض من العطف ذلك بل الغرض من العطف الترتيب و التعقيب بلا مهلة (حتى لو قلت ما جائنى زيد فعمرو كان) قولك (نفيا لمجيئه) اي عمرو (عقيب مجىء زيد) بلا مهلة (و يحتمل انهما جاءاك معا او جاءك عمرو قبل زيد او بعده بمدة متراخية) و ذلك لان القيد اي الامر الزائد في هذا الكلام هو العطف بالفاء و النفى الداخل على هذا الكلام متوجه الى العطف المذكور لا الى اصل المجىء فتدبر جيداً.

«فان قلتِ قد يجىء العطف على المسند اليه بالفاء من غير تفصيل للمسند نحو جائنى الاكل فالشارب فالنائم اذا كان الموصوف واحدا» اي اذا كان الجائى الذى له هذه الصفات الثلاث شخصا واحداً.

«قلت هذا» العطف «في التحقيق ليس من عطف المسند اليه» بل يمكن ان يدعى كما ياتى نقله عن الرضى انها في صورة العطف و ليست بعطف و اطلاق العطف عليها مجاز «لانه في المعنى» جائنى «الذي ياكل فيشرب فينام».

كلام الرضي حول حروف العاطفة

قال الرضى في باب الحروف العاطفة و اذا وقعت الفاء على الصفات المتتالية و الموصوف واحد فالترتيب ليس لملابستها لمدلول عاملها كما كان في نحو جائنى زيد فعمرو بل في مصادر تلك الصقات المتتالية نحو قولك جائني زيد الاكل فالنائم اي الذي ياكل فينام كقوله يالهف زيابة للحارث الصابح فالغانم فالانب اي الذي يصبح فيغنم فينوب و قال في باب التوابع ان الصفات يعطف بعضها على بعض كقوله الى القوم القرم و ابن الهمام و ليث الكتيبة في المزدحم و قوله يا لهف زيابة للحارث الصابح فالغانم فالانب و يجوز ان يعترض على حد المصنف بمثل هذه الاوصاف فانه

يطلق عليها انها معطوفة الا ان يدعى انها في صورة العطف و ليست بمعطوفة و اطلاقهم العطف عليها مجازاً انتهى.[١]

(و لو سلم) ان المثال من عطف المسند اليه (فلا دلالة فيما ذكر) اي فى قول الخطيب او المسند كذلك (على انه) اي العطف بالفاء و ثم و حتى (يلزم ان يكون) دائما (لتفصيل المسند) فيجوز في نحو هذا المثال ان لا يكون العطف بالفاء لتفصيل المسند.

(اورد السامع عن الخطاء) اي عن الاعتقاد غير المطابق للواقع (في الحكم الى الصواب) اي الى الاعتقاد المطابق للواقع (و سيجيء تحقيقه) اي تحقيق الرد المذكور (في بحث القصر) انشاء اللّه تعالى (نحو) قولك (جائني زيد لا عمرو) بعطف عمرو بلا العاطفة على زيد المرد المذكور لان هذا الكلام يقال (لمن) اي للسامع الذي (اعتقد) عكس هذا الكلام خطاء اي اعتقد (ان عمرا جاءك دون زيد) فيكون هذا الكلا حينئذ قصر قلب لانه قلب اعتقاد السامع اي عكسه (او) اعتقد (انهما) اي زيدا و عمرا (جاءاك جميعا) اي اعتقد شركتهما في المجيء فيكون هذا الكلام حينئذ قصر افراد لانه قطع الشركة و اثبت المجيء لزيد وحده و سكت الشارح عن قصر التعيين لما ياتي في باب القصر من ان السامع في قصر التعيين شاك و الشاك لا اعتقاد له كما بين في حاشية التهذيب عند قوله العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق و الا فتصور حيث يقول المحشى كما في صور التخييل و الشك و الوهم فراجع ان شئت.

و ليعلم ان لكن ايضاً للرد الى الصواب (و) لكنه لا يستعمل عندهم الا في قصر القلب نحو (ما جائني زيد لكن عمرو) فان هذا الكلام يقال (لمن اعتقد) خطاء (ان زيدا جاءك دون عمرو كذا في الايضاح و المفتاح و لم يذكره المصنف ههنا) اي في

---

١ . شرح الرضي على الكافية، ج ٤، ص ٣٨٤.

هذا الكتاب (لكونه مثل لا في الرد الى الصواب) في قصر القلب فقط و لا فرق بينهما فيه (الا ان لا لنفي الحكم عن التابع بعد ايجابه للمتبوع و لكن لايجابه للتابع بعد نفيه عن المتبوع) فتحصل مما ذكر ان لكن يستعمل عندهم في قصر القلب فقط و لا يستعمل في قصر الافراد (و) لكن (المذكور في كلام النحاة) ما يفهم عكس ما عند البيانيين اي انه يستعمل في قصر الافراد دون القلب لكن بشرط ان يكون معتقد السامع الشركة في النفى لا في الاثبات و ذلك لانهم قالوا (ان لكن في ما جائنى زيد لكن عمرو لدفع وهم المخاطب ان عمرا ايضاً لم يجيء كزيد بناء على ملابسة بينهما و ملائمة) و مصاحبة و اشتراك في الافعال و الاعمال غالبا و انما قال النحاة ذلك (لانه) اي لكن عندهم (للاستدراك و هو) اي الاستدراك (دفع توهم يتولد من الكلام المتقدم دفعا شبيها بالاستثناء و هذا) المذكور في كلام النحاة (صريح في انه) اي الشان (انما يقال ما جائني زيد لكن عمرو لمن اعتقد ان المجيء منتف عنهما اي عن زيد و عمرو (جميعا) فيكون هذا الكلام قصر افراد في النفي (لا لمن اعتقد ان زيدا جاءك دون عمرو) حتى يكون هذا الكلام قصر قلب (على ما وقع في المفتاح) و الايضاح (و اما انه) اي ما جائني زيد لكن عمرو (يقال لمن اعتقد انهما جاءاك معا على ان يكون (هذا الكلام (قصر افراد) مع كون معتقد السامع حينئذ الشركة في الاثبات (فلم يقل به احد) من النحويين و البيانيين.

(فائدة) لما ثبت ان لفظة لكن لقصر القلب عند اهل هذا الفن علم انه لا استدراك فيها عندهم لان السامع في قصر القلب من يعتقد العكس خطاء فليس بين المعطوف و المعطوف عليه اتصال و مناسبة في اعتقاده و هو منشاء التوهم الذى يستدرك بلكن فلا استدراك و بهذا ينحل الاشكال في قوله تعالى ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ

رِجالِكُمْ وَ لكِنْ رَسُولَ اللَّهِ﴾[١] و وجه الاشكال ان لكن للاستدراك و نفى الابوة ليس بموهم لنفي الرسالة لعدم الاتصال و العلاقة بينهما في اعتقاد المخاطب فكيف يتحقق الاستدراك و بيان انحلال ذلك ان لكن لمجرد قصر القلب من غير استدراك و المشركون يعتقدون فيهﷺ الابوة و نفى الرسالة فقلب عليهم اعتقادهم هذا ما يقتضيه هذا الفن و اما على ما قيل في النحو من انه للاستدراك ففى الحل تامل.

(او) يكون الغرض من العطف على المسند اليه (صرف الحكم عن المحكوم عليه الى اخر) سواء كان الحكم مثبتا (نحو جائنى زيد بل عمرو) (او) منفيا نحو «ما جائنى زيد بل عمرو» فالغرض من العطف بكلمة بل صرف الحكم اعنى الفعل عن المحكوم عليه اعنى زيدا الى اخر اعنى عمرا «فان بل للاضراب» اي للاعراض «عن المتبوع و صرف الحكم الى التابع» فكان المتكلم حكم اولا بان الفعل مسند الى المتبوع ثم ظهر له انه غلط فصرف الفعل عنه الى التابع هذا اجمال معنى الاضراب و اما تفصيله فهو ما ذكره بقوله.

اقسام الاضراب

«و معنى الاضراب» في المثبت «ان يجعل المتبوع في حكم المسكوت عنه» فهو بحيث «يحتمل ان لا يلابسه الحكم و» يحتمل «ان يلابسه فنحو جائني زيد بل عمرو يحتمل مجيء زيد و عدم مجيئه» هذا هو المشهور عندهم «و» لكن «في كلام ابن الحاجب» على ما نسب اليه بعضهم «انه» اي الاضراب في المثبت «يقتضى عدم المجيء قطعا» ففى المثال لا يحتمل مجيء زيد للقطع بعدم مجيئه هذا اذا لم ينضم

---

١. الاحزاب/ ٤٠.

بكلمة بل لا النافية «و اما اذا انضم اليه لا نحو جائنى زيد لا بل عمرو فهو يفيد عدم مجيء زيد قطعا».

قال الرضى و اذا ضممت لا الى بل بعد الايجاب او الامر نحو قام زيد لا بل عمرو و اضرب زيدا لا بل عمرا فمعنى لا يرجع الى ذلك الايجاب و الامر المقدم لا الى ما بعد بل ففي قولك لا بل عمرو نفيث القيام بلا عن زيد و اثبته ببل لعمرو و لو لم يجيء بلا لكان قيام زيد كما ذكرنا في حكم المسكوت عنه يحتمل ان يثبت و ان لا يثبت انتهي هذا كله في المثبت.

الاقوال فى الاضراب المنفى

(و اما المنفى) ففيه اقوال اربعة الاول قوله «فالجمهور على انه» اي بل «يفيد ثبوت الحكم للتابع مع السكوت عن ثبوته و انتفائه في المتبوع فمعنى ما جائني زيد بل عمرو ثبوت المجيء لعمرو مع احتمال مجيء زيد و عدم مجيئه» اي هما محتملان و الثاني قوله «و قيل يفيد انتفاء الحكم عن المتبوع» مع ثبوته للتابع «حتى يفيد في المثال المذكور» اي في ما جائني زيد بل عمرو «عدم مجيء زيد البة» مع ثبوته لعمرو «كما» كان الحكم كذلك «في لكن» و الى هذا القول اشار ابن مالك في الالفية بقوله.[1]

و بل كلكن بعد مصحوبيها   كلم اكن فى مربع بل تبها

«و بهذا» القول الثانى «يشعر كلامهم فى بحث القصر» و ياتى بيانه هناك انشاء اللّه تعالى «و» القول الثالث «مذهب المبرد» لانه قال» انه بعد النفي يفيد نفي الحكم

---

١ . شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ٢٣٥.

عن التابع و المتبوع كالمسكوت عنه» كما انه فى المثبت ايضاً كذلك.

و القول الرابع ما اشار اليه بقوله «او الحكم متحقق الثبوت له» اي للمتبوع مع نفيه عن التابع و هذا القول منسوب الى اما لى ابن الحاجب كما ان قوله المتقدم انفاً فى المثبت ايضاً كذلك و اللّه اعلم (فمعنى ما جائني زيد بل عمرو) عند المبرد و ابن الحاجب (بل ما جائني عمرو فعدم مجيء عمرو متحقق) عندهما (و) لكن (مجيء زيد و عدم مجيئه على الاحتمال) عند المبرد (او مجيئه) اي مجيء زيد (متحقق) عند ابن الحاجب:

و ان شئت ان تعرف الفرق بين الاقوال في المنفى فعليك بالدقة و التامل في هذا الجدول (فصرف الحكم في) المثال (المثبت ظاهر)

الاقوال	التابع	المتبوع
الاول	مثبت له	مسكوت
الثانى	مثبت له	منفي عنه
الثالث	منفى عنه	مسكوت
الرابع	منفى عنه	مثبت له

لان الحكم في المتبوع اما مسكوت عنه كما يقول الجمهور و المشهور او منفى كما يقول ابن الحاجب و على كلا القولين يصدق ان الحكم قد صرف عن المحكوم عليه الى اخر (و كذا) صرف الحكم (في) المثال (المنفى) ظاهر (على مذهب المبرد) لان الحكم في المتبوع عنده مسكوت عنه فعليه يصدق ان الحكم اعنى نفى المجيء قد صرف عن المحكوم عليه الى اخر و كذلك عند ابن الحاجب فتامل.

(و اما على مذهب الجمهور ففيه) اي في صرف الحكم (اشكال) اذ على مذهبهم

لم يصرف الحكم اعنى نفى المجيء عن المتبوع الى التابع و انما الذي صرف ضد ذلك الحكم اعنى ثبوت المجيء فلا يصدق ان الحكم قد صرف عن المحكوم الى اخر و قد اجاب بعضهم عن الاشكال بان المراد من صرف الحكم تغيير المخكوم به من حيث نسبته و لا شك انه هنا نسب المجيء الى المتبوع نفيا ثم صرف اي غير بان نسب الى التابع ثبوتا و جعل المتبوع مسكوتا عنه.

و قريب من ذلك ما قيل من ان المراد من صرف الحكم مطلق الحكم من دون تقييد بالثبوت او النفي و بعبارة اخرى المراد من صرف الحكم صرف جنس الحكم عن المتبوع و اثباته للتابع فلا اشكال حينئذ فتامل.

(فان قلت قد صرح ابن الحاجب) في ايضاح المفصل (بان بل في المثبت مطلقا) اي على جميع المعاني و الاقوال (و في المنفى على مذهب المبرد لا يقع في كلام فصيح فكان الاولى تركه كبدل الغلط) اي كما انه ترك ذكر بدل الغلط في بحث الابدال من المسند اليه.

(قلت هذا) الذي صرح به ابن الحاجب في ايضاح المفصل (معارض بما ذكره بعض المحققين من النحاة) هو نجم الائمة و قد نقلنا في بحث الابدال انه قال (ان بدل الغلط) اي بدل الذي يتدارك به الغلط (مع بل فصيح مطرد في كلامهم لانه) اي بل موضوعة لتدارك مثل هذا الغلط) فافهم و تدبر (او) الغرض من العطف على المسند اليه بيان (الشك من المتكلم) في المسند اليه هل هو المتبوع او التابع

(او التشكيك اي ايقاع المتكلم السامع في الشك) في المسند اليه هل هو المتبوع او التابع فان التشكيك قد يكون مقصود الغرض يتعلق به و ان كان المتكلم غير شاك (نحو جائنى زيد او عمرو) مثال للشك و التشكيك و الفرق بالاعتبار بمعنى انه ان فرض كون المتكلم شاكا في المسند اليه فالمثال للشك و ان فرض كونه غير شاك و

لكن المقصود اخفاء المسند اليه على السامع لغرض من الاغراض فالمثال للتشكيك (او) يكون العطف على المسند اليه (للابهام) اي لابهام المسند اليه على السامع و ان كان المسند اليه غير مبهم عند المتكلم و من هنا قيل انه لا فرق بين الابهام و التشكيك ورد ذلك بان المقصود في التشكيك ايقاع السامع في الشك و ان المقصود فى الابهام عدم مواجهة السامع بالتصريح بالتعيين لنكتة و مصلحة اقتضت ذلك لا ايقاعه في الشك و ان لزم ذلك و فرق بين المقصود بالاصالة و بين الحاصل تبعا و بلا قصد و بعبار اخرى الفرق بين التشكيك و الابهام ان المقصود في الاول ايقاع الشبهة في قلب السامع و في الثانى الاخفاء عليه و ان لزم احدهما الاخر لكن فرق بين ما يقصد و بين ما يحصل بدون قصد و تبعا (نحو ﴿وَ إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلى هُدىً أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾[1]) قال ابن هشام الشاهد في الاولى فمن اراد الاطلاع على مرامه فعليه بمراجعة المكررات باب عطف النسق و النكتة في الاية دفع الشغب و لئلا يزيد انكارهم قال قطب الدين انما خولف بين على و في في الدخول على الحق و الباطل لان صاحب الحق كانه على فرس جواد يركض به حيث يشاء و صاحب الباطل كانه منغمس في ظلام لا يدري اين يتوجه و نظيرها في سورة يوسف عليه السلام ﴿قالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلالِكَ الْقَدِيمِ﴾[2] انتهى.[3]

(او) العطف على المسند اليه (للتخيير) بين المسند اليه و اخر (او للاباحة) بينهما (نحو ليدخل الدار زيدا و عمرو) مثال لكلا المعنين (و الفرق بينهما ان التخيير يفيد

---

١. يوسف/ ٢٤.

٢. يوسف/ ٩٥.

٣. مغني اللبيب، ج ١، ص ٦١.

ثبوت الحكم لاحدهما فقط بخلاف الاباحة فانه يجوز فيهما الجمع ايضاً لكن لا من حيث مدلول اللفظ بل بحسب امر خارج) حاصله ان جواز الجمع بينهما و عدمه انما يفهم من دليل خارج مثلاً اذا قلنا تزوج هندا او اختها لا يفهم من نفس هذا الكلام انه لا يجوز الجمع بينهما بل الدال على عدم الجواز انما هو حكم الشارع بذلك اي بعدم جواز الجمع بين الاختين في التزويج.

و كذلك اذا قلنا تعلم الفقه او النحو لا يفهم من نفس هذا الكلام انه يجوز الجمع بينهما بل الدال على ذلك حكم الشارع و ترغيبه في تعلم العلوم كلها في الجملة و بعبارة اخرى مدلول اللفظ هو ثبوت الحكم لاحدهما مطلقا فان كان الاصل فيهما النفي استفيد التخيير و عدم جواز الجمع و الا استفيدت الاباحة و الجمع قال ابن هشام فان قلت فقد مثل العلماء بايتي الكفارة و الفدية للتخيير مع امكان الجمع.

قلت يمتنع الجمع بين الاطعام و الكسوة و التحرير اللاتى كل منهن كفارة و بين الصيام و الصدقة و النسك اللاتي كل منهن فدية بل تقع واحده منهن كفارة او فدية و الباقي قربة مستقلة خارجة عن ذلك انتهى و من هنا بطل ما قيل من ان الفرق بينهما ان التخيير انما يكون اذا لم يحصل للمأمور بالجمع بين الامرين فضيلة و شرف و الاباحة ان حصل له بالجمع بينهما فضيلة و شرف هذا ما يناسب المقام من الكلام و للبحث تتمة من حيث متعلق الامر تذكر في علم الاصول.

(و مما عده السكاكي من حروف العطف اي المفسرة و الجمهور ان ما بعدها عطف بيان لما قبلها) لا عطف نسق كما هو مذهب السكاكي (و) لكن (وقوعها تفسيرا للضمير المجرور من غير اعادة الجار و للضمير المتصل المرفوع من غير تأكيد او فصل يقوى مذهب الجمهور) لان الاكثر في الاول على وجوب اعادة الجار

في المعطوف كما قال في الالفية.[١]

و عود خافض لدى عطف على ضمير حفض لازما قد جعلا

و كذلك في الثانى الاكثر علي وجوب تأكيد المعطوف عليه او وجود فاصل ما كما قال في الالفية.[٢]

و ان على ضمير رفع متصل عطفت فافصل بالضمير المنفصل

او فاصل ما و بلا فصل يرد في النظم فاشيا و ضعفه اعتقد

قال ابن هشام اي بالفتح و السكون على وجهين حرف لنداء البعيد او القريب او المتوسط على خلاف في ذلك قال:[٣]

الم تسمعى اي عبد في رونق الضحى بكاء حمامات لهن هدير

و في الحديث اي رب و قد تمد الفها و حرف تفسير تقول عندى عسجد اي ذهب و غضنفر اي اسد و ما بعدها عطف بيان على ما قبلها او بدل لا عطف نسق خلافا للكوفيين و صاحبي المستوفي و المفتاح لانا لم نر عاطفا للسقوط دائما و لا عاطفا ملازما لعطف الشيء على مرادفه و تقع تفسيرا للجمل ايضاً كقوله:[٤]

و ترمنيني بالطرف اي انت مذنب و تقلينني لكن اياك لا اقلى

انتهى و قال المحشى على قوله حرف تفسير ذهب قوم الى ان اي التفسيرية اسم فعل بمعنى عووا و افهموا انتهى.

(و هذا) الاختلاف في اي (نزاع لا طائل تحته) اما على القولين الاولين فنعم لان

---

١ . شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ٢٣٩.

٢ . شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ٢٣٦.

٣ . شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد شرح تسهيل الفوائد، ج ٧، ص ٣٥٣٢.

٤ . الحدائق الندية في شرح الفوائد الصمديه، ص ٧٨٤.

المعني لا يختلف في الاعتبارين و اما على ما نقلناه من المحشى فلا لان المعنى عليه يختلف و ذلك ظاهر.

فى تعقيب المسند اليه بضمير الفصل

(و اما الفصل اي تعقيب المسند اليه بضمير الفصل و انما جعله من احوال المسند اليه لانه يقترن به اولا) قبل مجيء الخبر (و لانه في المعنى عبارة عنه في اللفظ مطابق له) في التذكير و الافراد و فروعهما و هذا القدر كاف في ترجيح كونه من احوال المسند اليه و هل هو اسم او حرف و على الاسمية هل له محل ام لا فيه خلاف قال ابن هشام زعم البصريون انه لا محل له ثم قال اكثرهم انه حرف فلا اشكال و قال الخليل اسم و نظيره على هذا القول اسماء الافعال فيمن يراها غير معمولة لشيء وال الموصولة.

و قال الكوفيون له محل ثم قال الكسائي محله بحسب ما بعده و قال الفراء بحسب ما قبله فمحله بين المبتدء و الخبر رفع و بين معمولى ظن نصب و بين معمولى كان رفع عند الفراء و نصب عند الكسائي و بين معمولى ان بالعكس.

(و هذا) التعليل (اولى من قول من قال) في مقام التعليل (لانه لتخصيص المسند اليه بالمسند فيكون من الاعتبارات الراجعة الى المسند اليه لانا نقول ان معنى تخصيص المسند اليه بالمسند هو تخصيص المسند بالمسند اليه) اي قصر المسند على المسند اليه (و جعله) اي المسند (بحيث لا يعمه) اي المسند اليه (و غيره كما قال في المفتاح انه لتخصيص المسند بالمسند اليه و حاصله) كما قلنا (قصر المسند على المسند اليه و حصره) اي المسند (فيه) اي في المسند اليه (فيكون)

التخصيص الحاصل من ضمير الفصل اعتبارا (راجعا الى المسند) لانه المقدم في

الاعتبار (على ان التحقيق ان فائدته ترجع اليهما) اي الى المسند اليه و المسند (جميعا لانه يجعل احدهما) و هو المسند (مخصصا و مقصودا و الاخر) اي المسند اليه «مخصصا به و مقصورا عليه» كما قال «فلتخصيصه اي المسند اليه بالمسند يعني لقصر المسند على المسند اليه لان معنى قولنا زيد هو القائم ان القيام مقصور على زيد لا يتجاوزه الى عمرو» مثلاً «و لهذا يقال في تأكيده» اي في تأكيد التخصيص «لا عمرو» فيكون من قصر الصفة على الموصوف لا العكس «فان قلت الذي يسبق الى الفهم من» قولنا «تخصيص المسند اليه بالمسند هو قصره» اي المسند اليه «على المسند لان معناه جعل المسند اليه بحيث يخص المسند و لا يعمه» اي المسند «و غيره» فيكون من قصر الموصوف على الصفة لا العكس «قلت نعم» هو كذلك في العرف العام «و لكن غالب استعماله» اي استعمال القول المذكور «في» العرف الخاص اي «الاصطلاح على ان يكون المقصور هو المذكور بعد الباء على طريقة قولهم خصصت فلانا بالذكر اذا ذكرته دون غيره و جعلته من بين الاشخاص مختصاً بالذكر» و الحاصل ان التخصيص يجيء بمعنى الافراد و بمعي القصر فالباء على المعنى الاول يدخل على المقصور و على المعنى الثاني على المقصور عليه و الاصطلاح جار على المعنى الاول و عليه كلام الخطيب لانه من اهل الاصطلاح «فكان المعنى جعل هذا المسند اليه» يعني زيد في المثال مثلاً «من بين ما يصح اتصافه بكونه مسند اليه» كعمر و بكر و خالد مثلاً «مختصا بان يثبت له» اي لزيد «المسند» يعنى القيام في المثال مثلاً «و هذا» بعينه «معنى

قصر المسند عليه» اي على المسند اليه فيكون من قصر الصفة على الموصوف لا العكس «الا ترى الى قولهم في» مقام بيان معنى التخصيص المستفاد من التقديم فى

قوله تعالى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ ان «معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك» فليس معناه انك مختص بالعبادة و مقصور عليها فليس لك صفة غيرها فهو من قصر الصفة على الموصوف اعني اللّه جل جلاله و هو مطابق للمعنى الاول الذى جرى عليه الاصطلاح فتحصل من جميع ما ذكرنا ان ما بعد الباء هو المقصور عليه باعتبار اصل اللغة و العرف العام و لكن العرف الخاص اي الاصطلاح على خلاف ذلك و هو ان يكون ما بعد الباء هو المقصور على ما قبله فتدبر جيداً.

و ليعلم ان فائدة ضمير الفصل لا تنحصر في التخصيص قال ابن هشام فائدته ثلاثة امور احدها لفظى و هو الاعلام من اول الامر بان ما بعده خبر لا تابع و لهذا سمى فصلا لانه فصل بين الخبر و التابع و عمادا لانه يعتمد عليه معنى الكلام و اكثر النحويين يقتصر علي ذكر هذه الفائدة و ذكر التابع اولى من ذكر اكثرهم الصفة لوقوع الفصل فى نحو ﴿كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾[1] و الضماير لا توصف و الثانى معنوى و هو التوكيد ذكره جماعة و بنوا عليه انه لا يجامع التوكيد فلا يقال زيد نفسه هو الفاضل و على ذلك سماه بعض الكوفيين دعامة لانه يدعم به الكلام اي يقوى و يوكد.

و الثالث معنوي ايضاً و هو الاختصاص و كثير من البيانيين يقتصر عليه و ذكر الزمخشرى الثلاثة في تفسير اولئك هم المفلحون فقال فائدته الدلالة علي ان الوارد بعده الخبر لا صفة و التوكيد و ايجاب ان فائدة المسند ثابته للمسند اليه دون غيره انتهى.

(و من الناس من زعم ان) ضمير (الفصل كما يكون لقصر المسند على المسند اليه) كذلك (يكون لقصر المسند اليه على المسند كما يدل عليه كلام صاحب

---

١. مفاتح الجنان ذيل دعاي كميل.

الكشاف في قوله تعالى ﴿وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[1] حيث قال) ما حاصله «ان معنى» لام «التعريف في الْمُفْلِحُونَ الدلالة على ان المتقين هم الذين ان حصلت لهم صفة المفلحين و تحققوا ما هم و تصوروا بصورتهم الحقيقة فهم» اي المتقون «هم» اي المفلحون حاصله ان المتقين عين المفلحين فالمتقون «لا يعدون» اي لا يتجاوزون «تلك الحقيقة» اي حقيقة المفلحين حاصله ان الحقيقتين اي حقيقة المتقين و حقيقة المفلحين واحدة نظير قول الشاعر:

من كيم ليلى و ليلى كيست من　　ما يكى جانيم در دو پيرهن

«انتهى كلامه» بتغيير و اختصار «فزعموا ان معنى» قوله «لا يعدون تلك الحقيقة انهم» اي المتقون «مقصورون علي صفة الفلاح لا يتجاوزونه» اي صفة الفلاح تذكير الضمير باعتبار المضاف اليه «الى صفة اخرى» غير صفة الفلاح.

و الحاصل ان الناس زعموا ان المقصود من قوله لا يعدون تلك الحقيقة ان اولئك هم المفلحون دال على القصر اي قصر المتقين علي صفة الفلاح حتى يكون من قبيل قصر الموصوف على الصفة.

«و هذا» اي زعم كون المعنى المذكور مستفادا من ضمير الفصل اعني هم في قوله ﴿أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[2] و كون معنى قوله لا يعدون تلك الحقيقة القصر فضلا من ان يكون قصر المتقين على المفلحين «غلط منشائه عدم التدرب في هذا الفن و قلة التدبر لكلام القوم اما او لا فلان هذا» اي قول صاحب الكشاف ان معنى التعريف في المفلحون الخ.

---

١. البقره/ ٥.

٢. البقره/ ٥.

«اشارة الى معنى اخر للخبر المعرف باللام اورده» اي المعني الاخر «الشيخ في دلائل الاعجاز حيث قال» بعد ذكره للخبر المعرف و المعانى التى تاتي في باب تعريف المسند ما حاصله «اعلم ان للخبر المعرف باللام معنى غير ما ذكر) من المعاني المتقدمة في كلامه (دقيقا مثل قولك هو البطل المحامي) اي الشجاع المتانف الناصر قال في المصباح رجل بطل اي شجاع و الجمع ابطال سمى بذلك لبطلان الحياة عند ملاقاته او لبطلان العظائم به انتهى باختصار و قال ايضاً حميت القوم حماية نصرتهم و الحمية الانفة انتهى ايضاً باختصار.[1]

(لا تريد) بقولك المذكور انه البطل المعهود حتى يكون اللام للعهد و لا) تريد (قصر جنس البطل عليه مبالغة) حتى يكون قصراً حقيقياً ادعاء (و نحو ذلك) من المعاني المتقدمة في كلامه الاتية في باب تعريف المسند (بل تريد ان تقول لصاحبك) ايّ لمخاطبك (هل سمعت بالبطل المحامي و هل حصلت معنى هذه الصفة) اي صفة كون الرجل بطلا محاميا (و كيف ينبغي ان يكون الرجل حتى يستحق ان يقال له ذلك) اي يقال له انه بطل محام (و) ان يقال (فيه) ذلك (فان كنت تصورته حق تصوره فعليك بصاحبك يعنى زيدا) الذي هو صاحب المخاطب (فانه) اي زيدا (لا حقيقة له وراء ذلك) المسموع و المحصل (و طريقته) اي طريقة قولك هو البطل المحامى (طريقه قولك هل سمعت بالاسد و هل تعرف حقيقته فريد هو هو) الضمير الاول مبتدء راجع الى زيد و الضمير الثاني خبر راجع الى اسد و الجملة خبر لزيد (هذا) حاصل (كلامه) باسقاط الفاظ لا يضر اسقاطها بمرامه (و اما ثانيا فلان صاحب الكشاف جعل هذا) المغنى اي قوله لا يعدون تلك الحقيقة (معنى التعريف)

---

١. المصباح المنير، ص ٥١ و ٢٢٠.

في المفلحون (و فائدته) كما هو صريح صدر كلامه (لا معنى) ضمير (الفصل بل صرح في هذه الاية) كما نقلناه في اخر كلام ابن هشام انفاً (بان فائدة) ضمير (الفصل الدلالة على ان الوارد بعده خبر لا صفة و التوكيد و ايجاب ان فائدة المسند ثابتة للمسند اليه دون غيره) هذا و لكن في ذيل كلامه ما يشعر بان لضمير الفصل دخل في المعنى المذكور اي قوله لا يعدون تلك الحقيقة و هذا نصه فانظر كيف كرر اللّه عز و جل التنبيه على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله احد على طرق شتى و هي ذكر اسم الاشارة و تكريره و تعريف المفلحين و توسيط الفصل بينه و بين اولئك و ليبصرك مراتبهم و يرغبك في طلب ما طلبوا و ينشطك لتقديم ما قدموا و يثبطك عن الطمع الفارغ و الرجاء الكاذب و التمني على اللّه ما لا يقتضيه حكمته و لم يسبق به كلمته انتهى فيمكن ان يكون منشاء ما زعمه بعض الناس هذا الذي ذكره في اخر كلامه فلا شيء عليه و اللّه اعلم.

(ثم التحقيق ان الفصل) ياتي لكل واحد من القصرين مع تأكيد و هذا هو المراد بقوله (قد يكون للتخصيص اي قصر المسند على المسند اليه نحو زيد هو افضل من عمرو) اي الافضلية من عمرو مقصورة على زيد (و) نحو (زيد هو يقاوم الاسد) اي مقاومة الاسد مقصورة على زيد (ذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى ﴿أَ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ﴾[1] ان كلمة (هو للتخصيص) اي تخصيص المسند اليه بالمسند اي قصر المسند على المسند اليه اي قبول التوبة عن العباد مقصور على اللّه تعالى (و التأكيد) اي تأكيد ذلك التخصيص فالاية و المثالان لقصر

---

١. التوبه/ ١٠٤.

الصفة على الموصوف مع تأكيد لذلك القصر و ذلك فائدة الفصل وحده (و قد يكون) الفصل «لمجرد التأكيد» اي تأكيد التخصيص و ذلك «اذا كان التخصيص حاصلاً بدونه» اي بدون ضمير الفصل «بان يكون في الكلام ما» اي شيء اخر غير ضمير الفصل «يفيد» التخصيص و القصر سواء كان المراد بذلك الشيء الاخر المفيد التخصيص و القصر «قصر المسند على المسند اليه نحو ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ﴾»[١] فالمفيد للتخصيص كما ياتي في باب تعريف المسند انما هو لام الجنس و كلمة هو لتأكيد ذلك التخصيص و القصر هنا قصر الصفة في الموصوف «اي لا رازق الا هو» جل جلاله و عظم نواله و لنعم ما قيل بالفارسية:

به شيخ شهر فقيرى ز جوع برد بناه — به آن اميد كه از لطف خواهدش نان داد
هزار مسئله برسيدش از مسائل و گفت — كه گر جواب نگفتى نبايدت نان داد
عجب كه با همه دانائى او نمى‌دانست — كه حق به بنده نه روزى بشرط ايمان داد
من و ملازمت استان پير مغان — كه جام مى به كف كافر و مسلمان داد

«او قصر المسند اليه علي المسند نحو الكرم هو التقوى و الحسب هو المال» و المفيد للتخصيص هنا لام الجنس في الكرم و الحسب لما ياتي ايضاً في بحث تعريف المسند ان المعرف بلام الجنس ان جعل مبتدء فهو مقصور على الخبر سواء كان الخبر معرفا بلام الجنس كالمثالين او بغيرها نحو الامير زيد او كان غير معرف اصلا نحو التوكل على اللّه و القصر حينئذ قصر الموصوف في الصفة «اى لا كرم الا التقوى و لا حصب الا المال قال ابو الطيب اذا كان الشباب السكر و الشيب هما فالحياة هي الحمام اي لا حياة الا الحمام» اي الموت فالقصر في هذه الامثلة الثلاثة

---

١ . الذريات/ ٥٨.

مستفاد من اللام و الفصل انما هو لتأكيد ذلك.

فى تقديم المسند اليه

«و اما تقديمه اي تقديم المسند اليه على المسند» و ليعلم ان المراد بالمسند اليه ههنا هو المبتدء لا الاعم منه و من الفاعل و ذلك لان رتبه الفاعل البعدية كما صرح به السيوطي في شرح قول الناظم:[1]

و بعد فعل فاعل فان ظهر   فهو و الا فضمير استتر

و سيجيء تفصيل الكلام في ذلك عن قريب عند قول الخطيب و فيه نظر اذ الفاعل اللفظي و المعنوي سواء الخ.

(فان قلت كيف يطلق التقديم على المسند اليه) و الحال انه قاد في مكانه (و قد صرح صاحب الكشاف بانه انما يقال مقدم و مؤخر للمزال) عن مكانه كقوله تعالى إِيَّاكَ نَعْبُدُ حيث ازيل كل واحد من العامل و المعمول عن مكانه فحينئذ يقال للمعمول مقدم و للعامل مؤخر (لا للقار في مكانه) كما في ما نحن فيه.

(قلت) نعم لكن حفظت شيئا و غابت عنك اشياء لان (التقديم) على ما صرح به الشيخ في دلائل الاعجاز (ضربان) احدهما (تقديم على نية التاخير كتقديم الخبر على المبتدء و المفعول على الفعل و نحو ذلك مما يبقى له مع التقديم اسمه و رسمه الذي كان قبل التقديم) قال الشيخ و ذلك في كل شيء اقررته مع التقديم على حكمه الذي كان عليه و جنسه الذى كان فيه انتهى.[2]

---

١. شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٤٦٤.

٢. دلائل الاعجاز في علم المعاني، ص ٧٧.

(و) الثانى (تقديم لا على نية التاخير كتقديم المبتدء على الخبر و الفعل على الفاعل و ذلك بان تعمد الى اسم فتقدمه تارة على الفعل فتجعله مبتدء نحو زيد قام و توخره تارة فتجعله فاعلا نحو قام زيد) قال الشيخ و تقديم لا على نية التاخير و لكن على ان تنقل الشىء عن حكم الى حكم و تجعله بابا غير بابه و اعرابا غير اعرابه و ذلك ان تجيء الى اسمين يحتمل كل واحد منهما ان يكون مبتدء و يكون الاخر خبرا له فتقدم تارة هذا على ذاك و اخرى ذاك على هذا و مثاله ما تصنعه بزيد و المنطلق حيث يقال زيد المنطلق و اخرى المنطلق زيد فانت في هذا لم تقدم المنطلق على ان يكون متروكاً على حكمه الذى كان عليه مع التاخير فيكون خبر مبتدء كما كان بل على ان تنقله عن كونه خبرا الى كونه مبتدء و كذلك لم توخر زيدا على ان يكون مبتدء كما كان بل على ان تخرجه عن كونه مبتدء الى كونه خبرا و اظهر من هذا قولنا ضربت زيدا و زيد ضربته لم تقدم زيدا على ان يكون مفعولاً منصوباً بالفعل كما كان و لكن على ان ترفعه بالابتداء و تشغل الفعل بضميره و تجعله في موضع الخبر له انتهى.[1]

(و تقديم المسند اليه من الضرب الثاني و مراد صاحب الكشاف ثمة) اي حيث يصرح بانه انما يقال مقدم و مؤخر للمزال لا للقار في مكانه (هو الضرب الاول و كلامه) اي صاحب الكشاف (ايضاً مشحون باطلاق التقديم على الضرب الثاني) و لكن لا يذهب عليك ان التقديم الحقيقي انما هو القسم الاول لانه يوجب تقدم الشيء لفظا و رتبة بخلاف القسم الثاني فانه لا يوجب الا تقدما لفظيا فالاول كالاضافة المعنوية و الثاني كالمعنوية فتدبر تعرف.

(فلكون ذكره اي المسند اليه اهم) في نظر المتكلم (ذكر الشيخ في دلائل

---

١ . دلائل الاعجاز في علم المعاني، ص ٧٧.

الاعجاز) كلاما طويلا حاصله انه اذا عرفت هذا التقسيم فاعلم (انا لم نجدهم اعتمدوا في التقديم شيئا يجرى مجرى الاصل غير العناية و الاهتمام لكن ينبغى ان يفسر وجه العناية بشيء و يعرف فيه) اي في ذلك الشيء (معنى) مناسب لاقتضاء العناية و بعبارة اخرى لا بد من اسناد العناية الى شيء يكون ذلك الشيء مقتضيا للعناية و علة له بحسب المناسبات المقامية.

(و قد ظن كثير من الناس انه يكفى ان يقال قدم للعناية من غير ان يذكر من اين كانت تلك العناية و بم كان اهم هذا) خلاصة (كلامه) ثم قال ما هذا نصه و لتخيلهم ذلك قد صغر امر التقديم و التاخير في نفوسهم و هو نوا الخطب فيه حتى انك لترى اكثرهم يرى تتبعه و النظر فيه ضربا من التكلف و لم تر ظنا ازرى على صاحبة من هذا و شبهه و كذلك صنعوا في سائر الابواب فجعلوا لا ينظرون في الحذف و التكرار و الاظهار و الاضمار و الفصل و الوصل و لا في نوع من انواع الفروق و الوجوه الا نظرك فيما غيره اهم لك بل فيما ان لم تعلمه لم يضرك لا جرم ان ذلك قد ذهب بهم عن معرفة البلاغة و منعهم ان يعرفوا مقاديرها و صد اوجههم عن الجهة التى هي فيها و الشق الذى يحويها و المداخل التي تدخل منها الافة على الناس في شان العلم و يبلغ الشيطان مراده منهم في الصد عن طلبه و احراز فضيلته كثيرة و هذه من اعجبها ان وجدت متعجباً.

و ليت شعرى ان كانت هذه امورا هينة و كان المدى فيها قريبا و الجدوى يسيرا فبم كان نظم اشرف من نظم و بم عظم التفاوت و اشتد التباين و ترقى الامر الى الاعجاز و الى ان يقهر اعناق الجبابرة او ههنا امور اخرى نحيل في المزية عليها و جعل الاعجاز كان بها فتكون تلك الحوالة لنا عذرا في ترك النظر في هذه التي معنا و الاعراض عنها و قلة المبالات بها.

او ليس هذا التهاون ان نظر العاقل خيانة منه لعقله و دينه و دخولا فيما يزرى بذى الخطر و ينض من قدر ذوى القدر و هل يكون اضعف رايا و ابعد من حسن التدبر منك اذ اهمك ان تعرف الوجوه فى اءنذرتهم و الامالة في راى القمر و تعرف الصراط و الزراط و اشباه ذلك مما لا يعدو علمك فيه اللفظ و جرس الصوت و لا يمنعك ان لم تعلمه بلاغة و لا يدفعك عن بيان و لا يدخل عليك شكا و لا يغلق دونك باب معرفة و لا يفضى بك الى تحريف و تبديل و الى الخطاء في تاويل و الى ما يعظم فيه المعاب عليك و يطيل لسان القادح فيك و لا يعنيك و لا يهمك ان تعرف ما اذا اجهتله عرضت نفسك لكل ذلك و حصلت فيما هنالك.

و كان اكثر كلامك في التفسير و حيث تخوض في التاويل كلام من لا يبنى الشىء على اصله و لا ياخذه من ماخذه و من ربما وقع في الفاحش من الخطاء الذي يبقى عاره و تشنع اثاره و نسئل اللّه العصمة من الزلل و التوفيق لما هو اقرب الى رضاء من القول و العمل انتهى.

(و لاجل هذا) الذي ذكر من خلاصة كلام الشيخ (اشار المصنف الى تفصيل وجه كونه) اي ذكر المسند اليه (اهم) في نظر المتكلم (فقال اما لانه اي تقديم المسند اليه الاصل) اي الراجح (لانه محكوم عليه و لا بد من تحققه قبل الحكم) اي المسند (فقصدوا في اللفظ ايضاً ان يكون ذكره قبل ذكر الحكم عليه).

و بعبارة اخرى المسند اليه غالبا ذات و المحكوم به صفة و الذات مقدمة على الصفة طبعا فقدمت وضعا ليوافق الوضع الطبع.

و ان شئت فقل ان المحكوم به صفة و الموصوف يجب تحققه قبل تحقق صفته اذ ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف قبلها و الحاصل ان ثبوت المحمول للموضوع فرع ثبوت الموضوع قبله ان كان ثبوت الموضوع خارجا فهو فرع الموضوع الخارجي و ذهنا

فرع ثبوت الذهنى.

(و لا مقتضى للعدول عنه) اي عن التقديم (يعنى كون التقديم هو الاصل) و الراجح (انما يكون سببا لتقديمه فى الذكر اذا لم يكن معه ما يقتضى العدول عن ذلك الاصل كما فى الجملة الفعلية فان كون المسند هو العامل) في المسند اليه اعني الفاعل او نائبه (يقتضى العدول عن تقديم المسند اليه) يعني الفاعل او نائبه (لان مرتبة العامل قبل مرتبة المعمول) و لذلك قال السيوطى في الفاعل و البعدية مرتبته و الوجه في ذلك ان للفاعل و كذا نائبه مرتبتين احديهما الاصل لكونه مسند اليه و الثانية خلاف هذا الاصل لكونه معمولا فالاول يقتضى التقديم و الثاني عدمه فاجتمع المقتضى و المانع فرجح المانع لقوته كما صرح بذلك السيوطي في بحث الامالة.

(و كذا كل ما كان معه شيء مما يقتضى تقديم المسند) على المسند اليه ككون المسند مما يجب له صدر الكلام نحو اين زيد و نحو ذلك (على ما سيجيء تفصيله) في باب المسند (و اما ليتمكن الخبر في ذهن السامع) اذا ورد بعده (لان في) ذكر (المبتدء) مقدما (تشويقا) للسامع (اليه) اي الى الخبر (و من هذا) السبب اي من اجل تشويق السامع الى الخبر (كان حق الكلام تطويل المسند اليه و معلوم ان حصول الشيء) المنتظر (بعد الشوق) و الانتظار (الذو اوقع في النفس) كما قال الشاعر بالفارسية.

چو خوش باشد كه بعد از انتظارى — به اميدى رسد اميدوارى

(كقوله اي قول ابى العلاء المعرى من قصيدة يرثى بها فقيها حنفيا):[1]

و الذي حارت البرية فيه — حيوان مستحدث من جماد

---

١. حاشية الصبان على شرح الاشموني على الفية ابن مالك، ج ٧٤.

و الشاهد في الذي لانه المسند اليه قدم لتشويق السامع الى الخبر اعنى حيوان (يعنى تحيرت البرية) اي الخلايق (في المعاد الجسمانى و النشور) اي الاحياء في القيامه (الذي ليس بنفساني و في ان ابدان الاموات كيف تحيى من الرفات) و الرفات كالفرات وزنا بمعنى الحطام و هو ما ينكسر من اليبس (كذا في) كتاب (ضرام السقط) شرح ديوان المعرى (و قبله).[1]

بان امر الا له و اختلف النا س فداع الى ضلال و هاد

(يعنى بعضهم) اي الناس (يقول بالمعاد الجسماني) و هو الداعى الهادى (و بعضهم لا يقول به) اي بالمعاد الجسمانى و هو الداعى الى الضلال.

ان قلت اذا كان البعض قائلا بالمعاد الجسماني و البعض منكرا غير قائل به و كل من الفريقين معتقد بمذهبه فكيف الحيرة و معناها التردد و لا تردد لاحدهما.

قلت الحيرة و التردد في كيفية المعاد الجسماني لا في اصله و الى ذلك اشار بقوله أن ابدان الاموات كيف تحيى من الرفات و الاصل في ذلك قوله تعالى ﴿قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[2] صدق اللّه العلي العظيم.

(و بهذا) البيت اعنى قوله بان امر الاله الخ (تبين) اي ظهر (ان ليس المراد بالحيوان المستحدث من الجماد ادم عليه السلام و لا ناقة صالح عليه السلام و لا ثعبان) المنقلب من عصى (موسى عليه السلام و لا الققنس) الذي قيل هو طائر في بلاد الهند يضرب به المثل في البياض له منقار طويل فيه ثلثمانة و ستون ثقبة على عدد ايام السنة اذا صوت

---

١ . الاطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ج ١، ص ٣٦٨.

٢ . يس/ ٧٨.

يخرج من كل واحد منها صوت و لذا قيل هو حسن الالحان يعيش الف سنة ثم يلهمه اللّه تعالى بانه يموت فيجمع الحطب حواليه فيضرب بجناحيه على الحطب حتى يخرج منه النار فيشتعل الحطب و يحترق هو فيخلق اللّه من رماده بعد مدة و في قول بعد ثلاثة ايام مثله (على ما وقع في بعض الشروح) من ان بعض هذه الاربعة المذكورة او جميعها هو المراد من قوله حيوان مستحدث من جماد (لانه) اي ما وقع في بعض الشروح (لا يناسب السياق) السياق اصله السواق قلبت الواو ياء لكسرة السين و المراد منه هنا اطراف الكلام و جوانبه.

(و اما لتعجيل المسرة) و الفرح (او) لتعجيل (المسائة) و الهم و الغم و الحزن (للتفال) علة لتعجيل المسرة لان التفال يستعمل في الخير و يقال له بالفارسية فال نيك زدن (او التطير) علة لتعجيل المسائه لان التطير يستعمل في الشر و يقال له بالفارسية فال بد زدن (نحو سعد في دارك) مثال للتفال (و السفاح في دار صديقك) مثال للتطير و السفاح لقب عبد اللّه بن محمد اول خليفة من بني عباس لقب بذلك لانه كان كثير القتل يقال سفحت دمه اي سفكته اي قتلته فالمراد به في المثال اما الخليفة المذكور او من كان مثله في هذه الصفة و اللقب و هذا اظهر فتامل.

قال في سفينة البحار قال رسول اللّهﷺ ان اللّه يحب الفال الحسن تفال عبد المطلبعليه السلام بالحليمة السعدية بالحلم و السعد و قالعليه السلام بخ بخ خلتان جسنتان جلم و سعد و عن انس قال قال النبىﷺ رايت ليلة فيما

يرى النائم كانا في دار عقبة بن رافع فاتينا برطب من رطب ابن طاب فاولت الرفعة لنا في الدنيا و العافية في الاخرة و ان دينا قد طاب و تفال رسول اللّهﷺ باسم سهيل بن عمرو لسهولة الامر في غزوة الحديبية و تفال شداد بن ربيعة بكشين

ينتطحان فجاء رجلان نحوهما فاخذ كل واحد منهما كبشا بان امير المؤمنينعليه السلام في صفين لا يغلب و لا يغلب.

ثم قال: قال في كشف الظنون علم الفال و هو علم يعرف به بعض الحوادث الاتية من جنس الكلام المسموع من الغير او بفتح المصحف او كتب المشايخ كديوان الحافظ و المثنوى و نحوهما و قد اشتهر ديوان الحافظ بالتفال حتى صنفوا فيه كما مر.

و اما التفال بالقران فجوزه بعضهم لما روى عن بعض الصحابة و كان عليه الصلاة و السّلام يحب الفال و ينهى عن التطير و منعه اخرون انتهى.[۱]

روى الكليني عن ابي عبد اللّهعليه السلام قال لا تتفال بالقران قال المحقق المحدث الكاشاني في الوافي ما ملخصه انه لا ينافي هذا ما اشتهر اليوم بين الناس من الاستخارة بالقران على النحو المتعارف بينهم لان التفال غير الاستخارة فان التفال انما يكون فيما سيقع و يتبين الامر فيه كشفاء مريض او موته و وجدان الضالة او عدمه و ما له الى تعجيل تعرف علم الغيب و قد ورد النهى عنه و عن الحكم فية بتة لغير اهله بخلاف الاستخارة فانه طلب لمعرفة الرشد في الامر الذى اريد فعله او تركه و تفويض الامر الى اللّه سبحانه في التعيين و انما منع من التفال بالقران و ان اجازه بغيره اذا لم يحكم بوقوع الامر على البت لانه اذا تفال بغير القران ثم تبين خلافه فلا باس بخلاف القران فانه يفضى الى اسانة الظن بالقران و لا يناتى ذلك في الاستخارة به لبقاء الابهام فيه بعد و ن ظهر السوء لان العبد لا يعرف خيره من شره في شيء قال اللّه تعالى عَسى أَنْ تَكْرَهُوا الاية انتهى.[۲]

---

۱ . مستدرک سفينة البحار، ج ۸، ص ۱۰۴.

۲ . مستدرک سفينة البحار، ج ۸، ص ۱۰۵.

و قال في موضع اخر قال الجزري فى النهاية في شعر و في حديث مقتل الخليفة الثاني ان رجلا رمى الجمرة فاصاب صلعة للخليفة فادماه فقال رجل من بني لهب اشعر امير المؤمنين اي اعلم للقتل كما تعلم البدنة اذ اسبقت للتحر تطير اللهبي بذلك فحقت طيرته لان عمر لما صدر من الحج قتل انتهى.[1]

ثم قال و روي ان النبيﷺ كان يحب الفال الصالح و الاسم الحسن و يكره الطيرة بكسر الطاء و فتح الياء و هي التشام و اشتقاق التطير من الطير لان اصل الزجر في العرب كان من الطيور كصوت الغراب فالحق به غيره.

و قالﷺ ايضاً كفارة الطيرة التوكل و اعلم ان التطير انما يضر من اشفق منه و خاف و اما من لا يبال به و لا يعبا فلا يضر البة لا سيما ان قال عند رؤية ما يتطير منه او سماعه ما روى عن النبيﷺ اللهم لا طير الا طيرك و لا خير الا خيرك و لا اله غيرك اللهم لا ياتي بالحسنات الا انت و لا يذهب بالسيئات الا انت و لا حول و لا قوة الا باللّه العلى العظيم.

و اما من كان معتنيا بها فهى اسرع اليه من السيل الى منحدره تفتح له ابواب الوساوس فيما يسمعه و يراه و يفتح له الشيطان من المناسبات البعيدة و القريبة في اللفظ و المعنى كالسفر و الجلاء من السفر جل و الياس و المين من الياسمين و سوء سنة من السوسنة و امثال ذلك مما يفسد عليه دينه و ينكد عليه معيشته فليتوكل الانسان على اللّه تعالى في جميع اموره و لا يتكل على سواء و ليقل ما روى عن ابى الحسنؑ لمن اوجس في نفسه شيئا اعتصمت بك يا رب من شر ما اجد في نفسى

---

١. مستدرک سفينة البحار، ج ٦، ص ٦١٨.

فاعصمني من ذلك انتهى ما في السفينه.[١]

و في بعض الكتب انه لما دخل المسلمون بلاد العجم دخل امير المسلمين على ملك العجم حين اراد الملك ان يداهنهم و كان ذلك الامير لابسا بردا يمانيا فسئله الملك ما هذا فقال الامير برد فتطير الملك بهذا الاسم و قال بالفارسية عربها ايران را بردند و ياتى فى اخر الكتاب في حسن الابتداء بعض الكلام في ذلك ايضاً انشاء اللّه تعالى (و اما لايهام انه) اي المسند اليه (لا يزول عن الخاطر) اي عن خاطر المتكلم فسبق لسانه اليه كقولك وصال المحبوب مطلوب و الى هذا المعنى ينظر ما نسب الى الحسين عليه السلام انه قال مخاطبا نعش ابنه علي الاكبر الشهيد عليه السلام:

و اذا نطقت فانت اول منطقى   و اذا سكت فانت في مضمارى[٢]

فالحاصل ان المتكلم يقدم المسند اليه لاجل ان يوقع في وهم السامع انه لا يزول عن الخاطر بحيث انه اذا اراد ان يتكلم يسبق لسانه الى هذا المسند اليه:

(او) لايهام (انه) اي المتكلم (يستلذ به) اي بالمسند اليه فلذا ذكره مقدما لان من احب شيئا اكثر ذكره كما قال:[٣]

أعد ذكر نعمان فان ذكره   هو المسك ما كررته يتضوع

و كذلك من احب شيئا قدمه على غيره في الذكر بل في كل شيء و ذلك ظاهر.

(و اما لنحو ذلك مثل اظهار تعظيمه نحو رجل فاضل في الدار و عليه) اي على

١ . الكنى و الالقاب، ج ١، ص ٢٩٣.

٢ .الدمعة الساكبة، ج ٤، ص ٣٣٢؛ الكنى و الالقاب، ج ١، ص ٤٩.

٣ . النحو العربي، ج ٤، ص ١٧٧.

اظهار التعظيم قدم اجل في (قوله تعالى ﴿وَ أَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾[1]) اي الاجل العظيم اي المحتوم او امر الاخرة عنده قال الطريحى و قضى اجلا و اجل مسمى عنده فالمقضى هو امر الدنيا و المسمى هو امر الاخرة و في الخبر هما اجل محتوم و اجل موقوف اي على مشية جديدة و هو البداء انتهى و في القوانين في بحث عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه قصة لعيسى عليه السلام تناسب المقام فراجع ان شئت.

(او) اظهار (تحقيره نحو رجل جاهل في الدار) فان قلت هذا لغرض اي اظهار تعظيم المسند اليه او تحقيره في نحو المثالين يحصل مع التاخير ايضاً لحصول كل منهما بالوصف لما تقدم في بحث وصف المسند اليه من ان الوصف قد يكون للمدح او الذم و هما عبارة اخرى عن التعظيم و التحقير او مستلزمان لهما فلو حذف الوصف في نحو المثالين لم يستفد منهما شيء من التعظيم و التحقير اللهم الا ان يكون جوهر لفظ المسند اليه او اضافته دالا على احدهما نحو ابو الفضل او ابو لهب او حاتم او كرز و نحو ابن السلطان و ابن الحجام و نحو ذلك.

قلت نعم لكن هذا بناء على كون المراد ان فائدة التقديم في نحو المثالين اظهار التعظيم و التحقير و ليس كذلك بل في المقام حذف مضاف اي مثل تعجيل اظهار تعظيمه او تحقيره فتأمل جيداً.

(و مثل الدلالة) اي دلالة تقديم المسند اليه (على ان اتصاف المسند اليه بالمسند على الاستمرار لا مجرد الاخبار بصدوره) اي المسند (عنه) اي عن المسند اليه (كقولك الزاهد يشرب و يطرب دلالة على انه يصدر الفعل) اي الشرب و الطرب (عنه) اي عن الزاهد (حالة فجالة) اي في كل الحالات يتجدد و يحدث (على سبيل

---

١. الانعام/ ٢.

الاستمرار) و سياتى في باب المسند عند قول الشاعر:[1]

لا بالف الدرهم المضروب صرتنا　　　لكن يمر عليها و هو منطلق

ما يفيدك في المقام فراجعه ان شئت ان تعرف الحقيقة بالتمام و التوفيق من اللّـه و به الاعتصام.

(بخلاف) ما اذا اخر المسند اليه نحو (قولك يشرب الزاهد و يطرب فانه يدل على مجرد صدوره) اي صدور الفعل اي الشرب و الطرب (عنه) اي عن المسند اليه اي عن الزاهد (في الحال او الاستقبال)

قال الشارح هناك قال الشيخ ايضاً موضوع الاسم على ان يثبت به الشيء للشيء من غير اقتضائه انه يتجدد و يحدث شيئا فشيئا فلا تعرض في زيد منطلق لاكثر من اثبات الانطلاق فعلا له كما في زيد طويل و عمرو قصير.

و اما الفعل فانه يقصد فيه التجدد و الحدوث و معنى زيد ينطلق ان الانطلاق يحصل منه جزء فجزء و هو يزاوله و يزجيه و قولنا زيد يقوم انه بمنزله زيد قائم لا يقتضى استواء المعنى من دون افتراق و الا لم يختلفا اسما و فعلا انتهى.[2]

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان تقديم المسند اليه في نحو المثالين يوجب كون المسند فعلا فبذلك يفيد الكلام التجدد و الحدوث على سبيل الاستمرار و العكس اي تاخير المسند اليه لا يفيد ذلك (و هذا) الذى تحصل مما ذكرنا (معنى قول صاحب المفتاح او لان كونه) اي المسند اليه (متصفا بالخبر) اي خبر المبتدء اي المسند (يكون هو المطلوب حاصله ان التقديم لاجل اثبات اتصاف المسند اليه

---

۱ . الاطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ج ۱، ص ۳۸.

۲ . الكنى و الالقاب، ج ۱، ص ٤۹.

بالخبر اي المسند على سبيل الاستمرار (لا نفس الخبر) اي لا نفس الاخبار عن كـون المسند اليه متصفا بالخبر اي المسند من دون اعتبار الاستمرار فظهر مما اوضحنا انـه اي صاحب المفتاح (اراد بالخبر الاول خبر المبتدء و بالخبر الثاني الاخبار و المصنف لما فهم من) الخبر (الثاني ايضاً معنى خبر المبتدء اعترض) في الايـضاح (عليـه) اي على صاحب المفتاح (بان نفس الخبر) وحده مفرد او في حكم المفرد فهـو (تـصور) لما انه مسلم عندهم ان العلم بالمفرد من اقسام التصور.

قال محشى التهذيب عند قوله العلم ان كان اذعانـا للنـسبة فتـصديق و الا فتـصور على قوله فتصور سواء كان ادراكا لامر واحد كتصور زيد او لامور متعددة بـدون نـسبة الى اخر ما ذكر هناك فراجع ان شئت.

(و) الحال ان (المطلوب بالجملة الخبرية انما يكون تصديقا لا تصورا) فـلا يـصح قول صاحب المفتاح لا نفس الخبر اذ لا يمكن ان يكون خبر المبتدء مطلوبا بالجملة لانه كما ذكرنا تصور فعدم كونه مطلوبا معلوم عندهم فلا يحتـاج الـى البيـان بقولـه لا نفس الخبر.

ثم قال المصنف (و ان اراد) صاحب المفتاح (بذلك) اي بقوله نفس الخبر (وقـوع الخبر مطلقا اي اثبات وقوع الشرب) و الطرب (مـثلاً فـلا يـصح) كلامـه ايـضاً (لمـا سياتي في) اوائل باب (متعلقات الفعل انه لا يتعرض عند) ارادة (اثبات وقوع الفعـل) مطلقاً (لذكر المسند اليه اصلاً) فضلا عن ان يتقدم على المـسند (بـل يقـال) حينئـذ (وقع الشرب) و الطرب (مثلا) الى هنا كان الكلام في الاعتراض الذى اورده المصنف في الايضاح علي صاحب المفتاح بناء على ما فهمه من ان المـراد مـن الخبـر الثـاني

ايضاً خبر المبتدء و قد عرفت فساد ما فهمه و الشجرة تنبىء عن الثمره و لنعم ما قيل.[۱]

و كم من عائب قولا صحيحا و افته من الفهم السقيم

(نعم لو قيل) في مقام الاعتراض (على المفتاح) انه (لا نسلم ان للتقديم) اي لتقديم المسند اليه (دخلا في الدلالة على الاستمرار بل انما يدل عليه) اي على الاستمرار الفعل المضارع كما سنذكره في بحث لو الشرطية انشاء تعالى لكان) لهذا القول و الاعتراض (وجها) و قد تقدم منه هذا الاعتراض قبيل الديباجة عند قول الخطيب و انا اسئل اللّه فراجع ان شئت.

(و مثل افادة) تقديم المسند اليه (زيادة تخصيص) اي زيادة تخصيص المسند بالمسند اليه (كقوله).[۲]

متى تهزز بنى قطن تجدهم سيوفا في عواتقهم سيوف

جلوس في مجالسهم رزان و ان ضيف الم فهم خفوف

(و المراد) من ذكر البيت الاستشهاد بقول الشاعر (هم خفوف كذا في المفتاح اي محل الاستشهاد) لكون افادة تقديم المسند اليه زيادة التخصيص (هو قوله) اي قول الشاعر (هم خفوف بتقديم المسند اليه) يعني هم (فقول المصنف في الايضاح معترضا على المفتاح بان (هذا) اي قول المفتاح اي هم خفوف تفسير للشىء) اي لقول الشاعر هم خفوف (باعادة لفظه) و ذلك غير جائز لعدم افادة المفسر بالكسر حينئذ ما هو المقصود من التفسير اعني توضيح المفسر بالفتح لان الشىء لا يوضح بنفسه هذا ما اعترضه المصنف في الايضاح على المفتاح لكن هذا الاعتراض ايضاً.

---

۱. خزانة الادب، ج ۲، ص ۱٤۱.

۲. مفتاح العلوم، ص ۲۹۲.

(ليس بشي) اذ ليس المراد من قول المفتاح اي هم خفوف التفسير و توضيح المعنى بل المراد كما قلنا تعيين محل الاستشهاد فلا غائلة فيه.

(و اعترض) المصنف في الايضاح (ايضاً بان كون التقديم) اي تقديم المسند اليه (مفيدا للتخصيص مشروط بكون الخبر فعليا على ما سياتى) عن قريب (في نحو انا سعيت في حاجتك و الخبر ههنا اسم فاعل لان خفوفا جمع خاف) بتشديد الفاء (بمعنى خفيف) قال بعضهم الا ظهر انه جمع خفيف كظروف و ظريف فلا بد لمن اراد تحقيق ذلك من مراجعة كتب اللغة المبسوطة.

(و اجيب) عن هذا الاعتراض (بمنع هذا الاشتراط) اي اشتراط كون الخبر فعليا (لتصريح ائمة التفسير بالحصر في قوله تعالى ﴿وَ ما أَنْتَ عَلَيْنا بِعَزِيزٍ و ما أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ و ما أَنَا بِطارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾[1] و نحو ذلك) من الايات (مما الخبر فيه صفة لا فعل و فيه) اي في الجواب (بحث) لان المجيب سلم ان التقديم في قول الشاعر مفيد للتخصيص و الحصر كالايات و ذلك فاسد (لظهور ان الحصر في قوله هم خفوف غير مناسب للمقام) اذ الظاهر و المناسب للمقام ان الشاعر لم يقصد انهم خفوف لا غيرهم بل قصد التقوى و تحقيق انهم خفوف اذا نزل بهم الضيف.

(و اجيب) عن هذا الاعتراض (ايضاً بانه) اي المفتاح (لا يريد بالتخصيص ههنا) اي في قوله و مثل افادة زيادة التخصيص الخ.

(الحصر) و القصر (بل) اراد بذلك ما تقدم نقله عنه في اول بحث ذكر المسند اليه اعنى (التخصيص بالذكر) الذي اشار اليه في قوله و اما الحالة المقتضية لذكر المسند

---

١. هود/ ٢٩.

اليه فهى اي تلك الحالة ان يكون الخبر عام النسبة الى كل مسند اليه و المراد تخصيصه بمعين و قد شرحنا كلامه هذا هناك مفصلا فراجع (و هذا) الجواب (سديد) و متين (لكن في بيان كون التقديم) اي تقديم المسند اليه (مفيدا لزيادة التخصيص) الذكرى (نوع خفاء) لان التخصيص الذكرى لا يقبل الزيادة و النقصان اللهم الا ان يقال ان الاضافة في قوله زيادة التخصيص للبيان اي الزيادة التي هي التخصيص فحينئذ يرتفع الخفاء فتأمل جيداً.

(عبد القاهر قد اورد في دلائل الاعجاز كلاما) طويلا (حاصله ما اشار اليه المصنف بقوله و قد يقدم المسند اليه ليفيد التقديم تخصيصه بالخبر الفعلي اي قصر الخبر الفعلى عليه) اي على المسند اليه «و التقييد» اي تقيد الخبر (بالفعلى مما يفهم من) ضمن (كلام الشيخ) عبد القاهر (و ان لم يصرح) الشيخ (به) اي بالتقييد (و) لكن (صاحب المفتاح) مخالف للشيخ لانه (قائل بالحصر فيما اذا كان الخبر من المشتقات) كما تقدم انفاً في (نحو ﴿وَ ما أَنْتَ عَلَيْنا بِعَزِيزٍ﴾[1]) و غيره من الايات المتقدمة (ان ولى) المسند اليه (حرف النفي اي ان كان المسند اليه) واقعا (بعد حرف النفى بلا فصل) و كلمة ولى ماخوذة «من قولهم» اي العرب «فلان وليك اي قرب منك» حاصله ان ولى يدل على ان المراد انه يجب ان لا يكون بين حرف النفي و المسند اليه فاصل و كون مادة ولى دالا على ذلك من المسلمات عندهم يدل على ذلك قول الجامي في بحث نعت اسم لا التى لنفي الجنس عند قول ابن الحاجب نعت المبنى الاول مفردا يليه ان هذا القيد (يعني يليه) احتراز عن المفصول نحو لا

---

١. هود/ ٢٩.

غلام فيها ظريف فراجع كلامه.[١]

(نحو ما انا قلت هذا اي لم اقله مع انه مقول لغيرى فالتقديم يقيد نفى الفعل) اي القول (عن المذكور) اي عن ضمير المتكلم (و ثبوته) اي الفعل (لغيره) اي لغير ضمير المتكلم (على الوجه الذي نفى عنه من العموم و الخصوص) يعنى اذا نفى عن المتكلم جميع الاقوال يثبت لغيره جميعها و ان نفى عنه بعض الاقول يثبت لغيره بعضها (فلا يقال هذا) المثال (الا في شيء ثبت انه مقول لغيرك و انت تريد نفى كونك القائل به) اي بذلك الشيء (لا) في (نفى القول مطلقا) بان تريد ان ذلك الشيء لم يقل اصلا بمعنى انه ليس مقولا لى و لا لغيرى.

(و لا يلزم منه) اي من ثبوت انه مقول لغيرك (ان يكون جميع من سواك قائلا) لذلك الشيء (لان التخصيص) المستفاد من التقديم (انما هو بالنسبة الى من) اي الى سواك الذي (توهم المخاطب اشتراكك معه فى القول) بذلك الشيء فيكون قصر افراد او تردد في كونك القائل او سواك فيكون قصر تعيين (او) توهم (انفرادك) بالقول (دونه) اي دون سواك فيكون قصر قلب (لا بالنسبة الى جميع من في العالم) حاصله ان القصر المستفاد من التقديم في نحو المثال المذكور اضافي لا حقيقى.

(و لهذا اي و لان التقديم يفيد التخصيص و نفي الفعل عن المذكور) المتقدم (مع ثبوته) اي الفعل (لغير ه) اي لغير المذكور (لم يصح ما انا قلت هذا و لا غيرى) و ذلك (لان مفهوم الاول اعنى ما انا قلت يفيد ثبوت قائلية هذا القول) المتنازع في فاعله (لغير المتكلم) بناء على ما تقدم من افادة التقديم ذلك تحقيقا للاختصاص المستفاد من التقديم (و منطوق الثانى اعنى و لا غيرى) يفيد (نفى قائليته عن الغير و هما) اي

---

١. شرح ملا جامي على متن الكافية في النحو، ج ١، ص ٤٣٢.

ثبوت القائلية لغير المتكلم و نفيها عن غير المتكلم (متناقضان) اذ يلزم من صدق احدهما كذب الاخر و بالعكس فلا يصح الا احدهما اما الاول او الثاني.

«بل يجب عند قصد هذا المعنى» اي نفى القول مطلقا بمعنى انه لم يقل اصلا اي ليس مقولا لى و لا لغيري «ان يؤخر المسند اليه و يقال ما قلته انا و لا احد غيري» و المراد من المسند اليه الذي اخر هو تاء المتكلم لا لفظة انا لانه تأكيد للمسند اليه فتبصر.

و الحاصل انه لا يصح ما انا قلت هذا و لا غيري مريدا به نفى القول مطلقا اي نفيه عنك و عن غيرك لاستلزامه التناقض بين مفهوم الصدر و منطوق الذيل على ما بيناه.

«اللهم الا اذا قامت قرينة على ان التقديم لغرض اخر غير التخصيص كما اذا ظن المخاطب يك ظنين فاسدين احدهما انك قلت هذا القول» واقعا.

«و الثانى انك تعتقد» لنسيان او عناد او نحو ذلك من الاسباب «ان قائله» اي قائل هذا القول «غيرك فيقول» المخاطب «لك انت قلت» هذا القول «لا غيرك فتقول له» رد الظنه الفاسد الاول «ما انا قلته» و تقول رد الظنه الفاسد الثاني «و لا احد غيرى قصدا الى انكار نفس الفعل فتقدم المسند اليه» لا للتخصيص بل «ليطابق» كلامك من حيث تقديم المسند اليه «كلامه» اي كلام المخاطب و المطابقة بين الكلامين امر مرغوب فيه عند البلغاء فليس الغرض من التقديم التخصيص حتى يستلزم التناقض فلا مانع حينئذ من كون المراد من ذلك نفى الفعل مطلقا «و» لكن لا يذهب عليك ان «هذا»

اي صحة ذلك «انما يكون فيما» اي في فعل «يمكن انكاره كما في هذا المثال» فان الفعل فيه هو القول الذي ادعى وجوده و صدوره من المتكلم فيمكن انكار وجوده و صدوره من المتكلم و غيره «بخلاف قولك ما انا بنيت هذه الدار و لا غيرى فانه لا

يصح» لان الفعل فيه بناء الدار الموجود المشاهد المحسوس و الضرورة قاضية بان الدار الموجود المشاهد المحسوس لا بد لها من بان ينبيها و يوجدها و بمثل هذا يستدل على اثبات الصانع للعالم «و لا» يصح ايضاً «ما انا رايت احدا» من الناس كذا في الايضاح «لانه» اي هذا التركيب بما فيه من الخصوصيات التي ياتى بيانها «يقتضى ان يكون انسان غير المتكلم قدر اي كل احد لانه قد نفى عن المتكلم الرؤية على وجه العموم في المفعول فوجب ان تثبت» الرؤية «لغيره» اي لغير المتكلم «ايضاً على وجه العموم» في المفعول «لما تقدم» من ان الثبوت لغير المتكلم على الوجه الذي نفى عنه من العموم و الخصوص و العموم ههنا محال و ذلك ظاهر.

«قال المصنف» في الايضاح في بيان عدم صحة هذا التركيب ما حاصله «لان المنفي هو الرؤية الواقعة على كل واحد من الناس و قد تقدم ان الفعل الذي يفيد التقديم ثبوته لغير المذكور هو بعينه الفعل الذي نفى عن المذكور» فيلزم ان يثبت لغير المتكلم الرؤية الواقعة على كل واحد من الناس و من المعلوم ان ذلك محال.

«و فيه» اي فيما قال المصنف في الايضاح في بيان عدم صحة هذا التركيب «نظر لانا لا نسلم ان المنفى هو الرؤية الواقعة على كل احد من الناس بل» المنفى «الرؤية الواقعة على فرد من افراد الناس» كما هو صريح لفظ احد من الناس في هذا التركيب «و الفرق» بين المنفيين «واضح» جلى لمن كان له المام بسور القضايا المحصورة (فان الاول) اي كون المنفى هو الرؤية الواقعة على كل احد من الناس «يفيد السلب الجزئى» لما ثبت في محله من ان ليس كل سور السالبة الجرئية فعليه لا يلزم من هذا التركيب محال «لان نفى الرؤية الواقعة على كل احد» عن المتكلم «لا ينافيه اثبات الرؤية الواقعة على البعض» لغير المتكلم فلا وجه للحكم بعدم صحة هذا التركيب

فما ذكر المصنف في بيان عدم صحة هذا التركيب على خلاف مطلوبه ادل.

«و الثاني» اي كون المنفى هو الرؤية الواقعة على فرد من افراد الناس على ما هو صريح لفظ احد في هذا التركيب «يفيد السلب الكلى لوقوع النكرة في سياق النفى» و قد ثبت في محله انها حينئذ تفيد العموم فيثبت المحالية اذ اختصاص المتكلم بالسلب الكلى اي سلب الرؤية الواقعة على جميع الناس يقتضى اثباتها اي اثبات الرؤية الواقعة على جميع الناس لغير المتكلم لما تقدم من ان المثبت لغير المذكور لا بد فيه من ان يكون كالمنفى عن المذكور ان عاما فعام و ان خاصا فخاص و من المعلوم ان الرؤية الواقعة على جميع الناس في نفسها محال فضلا عن ان يثبت للغير فبذلك يثبت عدم صحة هذا التركيب «و لهذا» اي و لكون المنفى في هذا التركيب كما بينا هو الرؤية الواقعة على فرد من افراد الناس لا الرؤية الواقعة على كل واحد من الناس كما توهمه المصنف في الايضاح «حمله» اي هذا التركيب «كثير من الناس على انه» اي هذا التركيب بدون لفظ كل «سهو من الكاتب» اي ان الكاتب اسقط لفظ كل من هذا التركيب «و الصواب» في نسخة الاصل (ما انا رايت كل احد) من الناس فيكون المثبت للغير هو الرؤية الواقعة على كل احد من الناس اي جميعهم فيلزم المحال فيصح ما قاله المصنف في الايضاح فلا يصح هذا التركيب بناء على نسخة الاصل فلا يرد النظر المذكور).

فتحصل من هذا الحصل ان لفظ كل كان مكتوبا في هذا التركيب في نسخة الاصل فعدمه من سهو الكاتب هذا حاصل ما اعتذر به كثير من الناس عن عدم لفظ كل في هذا التركيب تقوية لما قاله المصنف في الايضاح (و اعتذر عنه) اي عن عدم لفظ كل (بعضهم) اي بعض الناس (بوجهين) اخرين (احدهما انه) اي ما قاله المصنف في الايضاح (مبنى على ما ذكره ائمة اللغة) في الكتب المبسوطة (من ان

احدا اذا لم يكن همزته بدلا عن الواو لا يستعمل في الايجاب الا مع) لفظة (كل) كما يستشم ذلك من كلام الرضى في اول باب اسماء العدد حيث قال و لا يقع احد في ايجاب يراد به العموم فلا يقال لقيت احدا الا زيدا خلافا للمبرد انتهى (فيلزم ان يكون) هذا التركيب اي (ما انا رايت احدا ردا على من زعم انك رايت كل احد لانه) اي ما زعمه (ايجاب فلا يستعمل بدون) لفظة (كل) فاذا كان هذا التركيب ردا على ما زعم ينبغى ان يقدر فيه لفظة كل ليطابق الراد المردود فيصح ما قاله المصنف من ان المنفى هو الرؤية الواقعة على كل واحد من الناس.

(و) الوجه (الثاني ان احدا يستعمل بمعني الجمع و لهذا) اي لكونه بمعنى الجمع (صح دخول بين عليه) قال في المصباح بين ظرف مبهم لا يتبين معناه اباضافته الى اثنين فصاعدا و ما يقوم مقام ذلك كقوله تعالى ﴿عَوانٌ بَيْنَ ذلِكَ﴾[1] (و) صح (عود ضمير الجمع اليه في قوله تعالى ﴿لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾[2]) هذا مثال لدخول بين عليه (و) اما مثال عود ضمير الجمع اليه فهو قوله تعالى ﴿فَما مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حاجِزِينَ وَ﴾[3] لهذا ايضاً (فسروه في قوله تعالى ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ﴾ بمعنى جماعة من جماعات النساء).

قال الرضى في اول باب اسماء العدد و اما احد فيستعمل مطردا لعموم العلماء بعد نفي او نهى او استفهام او شرط نحو ما جائنى من احد و يلزمه الافراد و التذكير قال

---

١. البقره/ ٦٨.

٢. البقره/ ٢٨٥.

٣. الحاقة/ ٤٧.

اللّه تعالى﴿ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ﴾[١] و تعريفه حينئذ نادر انتهى.

(و عدم جريان هذه الاحكام) الثلاثة المذكورة (في كل نكرة منفية يدل على ان هذا) اي عدم صحة هذا التركيب و امتناعه (ليس مبنيا على انه) اي لفظ احد (نكرة وقعت في سياق النفي كما توهمه البعض) الذي اشار التفتازاني الى توهمه بقوله و الثانى يفيد السلب الكلى لوقوع النكرة في سياق النفي بل لخصوص لفظ احد لكونه بمعنى الجمع لصحة ما ذكر من الاحكام الثلاثة المذكورة.

(و ظاهر كلام الصحاح انه) اي كون لفظ احد بمعنى الجمع (بحسب وضع اللغة لانه) اي الصحاح (قال هو) اي لفظ احد (اسم لمن يصلح ان يخاطب به) اي لذوي العقول و العلماء كما تقدم انفاً في كلام الرضى (يستوى فيه الواحد و الجمع و المذكر و المؤنث) و من هنا قال الرضى في كلامه المتقدم انفاً و يلزمه الافراد و التذكير (و قيل هو) اي كون لفظ احد بمعنى الجمع (مبنى على ان احد اسم فى معنى الواحد) أي هو صفة في المعنى (لا يتغير بتغير الموصوف) اي يطلق على المفرد و المثنى و الجمع بصيغة واحدة كالجنب على ما صرح به السيوطى (فيجوز ان يعتبر معه موصوفه مفردا او مثنى و مجموعا مذكرا او مؤنثا اي احدا من الافراد او المثنيات او الجماعات و اذا كان احد هنا في معنى الجمع يكون المعني) في هذا التركيب (ما انا رايت جميع الناس فيلزم المحال المذكور) اي ثبوت الرؤية الواقعة على كل واحد من الناس للغير، (و كلاهما) اي كل واحد من الوجهين الذين اعتذر بهما البعض (فاسد) و ذلك (لان هذا الامتناع) و المحالية كما ياتي بعيد هذا «جار في غير هذا التركيب ايضاً مما ليس فيه لفظ احد «نحو ما انا رايت رجلا و ما انا اكلت شيئا انا قلت شعرا و

---

١. الاحزاب/ ٣٢.

غير ذلك مما وقع بعد الفعل المنفى نكرة على ما سيجيىء فلا يكون لخصوصية لفظ احد اثر» الى هنا كان الكلام في بيان فساد الوجهين معا.

و اما البيان المختص بفساد الوجه الاول فهو قوله «و ايضاً يجوز ان يكون احد هنا مبدل الهمزه من الواو مثله في قوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[1] بل هو الاولى بالقول وفاقا للرضى فانه قال في باب اسماء العدد قال ابو على همزة احد المستعمل في غير الموجب للاستغراق اصلية لا بدل من الواو و اما في الموجب نحو ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فهى بدل اتفاقا كانه لما لم ير في نحو ما جائني احد معنى الوحدة ارتكب كون الهمزة اصلا و الاولى ان يقول همزته في كل موضع بدل من الواو و معنى ما جائنى احد ما جائنى واحد فكيف ما فوقه انتهى.[2]

«و» اما بيان الفساد المختص بالوجه الثاني فهو قوله و يجوز «ان لا يكون» احد في هذا التركيب «بمعنى الجمع و لو سلم» انه في هذا التركيب بمعنى الجمع «فيكون المعنى» اي معنى هذا التركيب «ما انا رايت جمعا من الناس و المنفى حينئذ هو الرؤية الواقعة علي جماعة من الناس لا علي جميع الناس» و الرؤية كذلك شيء ممكن فاين المحالية.

«فالحاصل من نفى الرؤية الواقعة على كل احد نفى العموم الذى هو سلب جزئى» لما ثبت في محله ان ليس كل سور السالبة الجزئية «و قولنا ما انا رايت احدا او رجلا او نحو ذلك» نحو ما انا قلت شعرا ما انا اكلت شيئا يفيد عموم النفي الذي هو سلب كلى و تخصيصه» اي تخصيص عموم النفي «بالمتكلم يقتضى ان لا يكون غيره

---

١. توحيد/ ١.

٢. شرح الرضي على الكافية، ج ٣، ص ١٢١.

بهذه الصفة اعنى يجب ان لا يصدق على الغير» اي غير المتكلم «انه لـم يـر احـدا و عدم صدقه عليه» اي على الغير «لا يقتضى ان يكون قد راي كل احد» اي لا يقتـضى ان يصدق عليه الموجبة الكلية «بل يكفيـه ان يكـون راى احـدا» اي ان يـصدق عليـه الموجبة الجزئية «لان السلب الكلي يرتفع بالايجـاب الجزئـي) و بعبـارة اخـرى لان نقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية.

فالمتحصل من ذلك انه لو كان نحو ما انا رايت احدا من الناس سالبة جزئية لـصح الاعتذار عما ذكره المصنف لكنه ليس بسالبة جزئية بل سالبة كلية فلا يصح الاعتذار.

(لا يقال السلب الكلي يستلزم السلب الجزئى) مثلاً سلب الحجرية عـن جميـع افراد الانسان يستلزم سلبها عن بعض افراده كالجهال مثلاً و بعبارة اخرى كلما صـدق السالبة الكلية على موضوع صدق السالبة الجزئية عليه لوضوح ان الكل يستلزم الجزء و من هنا قيل بالفارسية

چون‌كه صد آمد نودهم پيش ما است.

(فيصح) في هذا التركيب انه يدل على (ان الرؤية الواقعة على كل احد منفية) غاية الامر ان دلالته على ذلك بالاستلزام (و) حينئذ (يتم ما ذكره المـصنف) فـي الايـضاح من ان المنفي هو الرؤية الواقعة على كل واحد من الناس الخ.

(لانا نقول المعتبر) فيما نحن فيه اي في افادة تقديم المسند اليه تخصيصه بـالخبر الفعلي بحيث يفيد نفى الفعل عن المذكور و ثبوته لغيره على الوجه الذي نفى عنه من العموم و الخصوص (هو المفهوم الصريح) اي الدلالة المطابقية لا الالتزاميـة (و الا) اي و ان لم يكن المعتبر المفهوم الصريح (لزم امتنـاع مـا انـا ضـربت زيـدا لان نفـى ضرب زيد يستلزم نفى الضرب الواقع علـى كـل احـد) و بعبـارة اخـرى اذا صـدق ان المتكلم لم يضرب زيدا يصدق انه لم يضرب كل احد و ذلك لان صدق ضرب الكـل

متوقف على عدم خروج زيد من الكل فاختصاص النفى كذلك بالمتكلم يستلزم ثبوت الضرب الواقع على كل احد لغيره (و) حينئذ (يلزم المحال المذكور) لوضوح ان صدور الضرب الواقع على كل احد من البشر محال.

(و تحقيقه) اي تحقيق قوله لانا نقول المعتبر الخ (ان اختصاص الملزوم بالشيء) اي قصر الملزوم على الشيء يعنى قصر السلب الكلى على المتكلم (لا يوجب اختصاص اللازم به) اي لا يوجب قصر اللازم عليه يعني قصر السلب الجزني على المتكلم حتى يفيد ان نقيض هذا السلب الجزني و هو الايجاب الكلي ثابت لغير المتكلم فيلزم المحال المذكور (لجواز كونه) اي اللازم اي السلب الجزني (اعم) فلا مانع من ثبوت السلب الجزني لغير المتكلم ايضاً فلا وجه للقول بان نقيض هذا السلب الجزني ثابت لغير المتكلم لاستلزام ذلك اجتماع النقيضين و المقام نظير النار و الحرارة فان اختصاص النار بشيء لا يوجب اختصاص الحرارة بذلك الشيء و ذلك واضح بين:

(و قال الفاضل العلامة في شرح المفتاح) في بيان عدم صحة هذا التركيب و امتناعه (ان المفعول في قولنا ما انا رايت احدا لما كان عاما لوقوعه في سياق النفى يلزم ان يكون معتقد المخاطب عاما كذلك و هو) اي معتقد المخاطب (انك رايت كل احد في الدنيا) اي كل انسان موجود في الدنيا (لان الخطاء في هذا المقام) اي في مقام تقديم المسند اليه للتخصيص و الحصر (انما يكون في الفاعل) الذى صدر عنه الفعل على وجه العموم او الخصوص (فقط) لا في غير الفاعل (كما هو حكم القصر) اذ من حكم القصر و التخصيص ان ان يرد النفى على الفعل المسلم ثبوته و انما وقع الخطاء في شيء واحد من متعلقاته و هو ههنا فاعل ذلك الفعل لا غيره

(فيلزم ان يكون ما نفي من الفعل الواقع على المفعول على الوجه المذكور متفقا بين المتكلم و المخاطب ان عاما فعام و ان خاصا فخاص اذ لو اختلفا عموما و خصوصا لم يكن الخطأ) حينئذ (في الفاعل فحسب) بل فيه و شيء اخر اعني العموم و الخصوص (و التقدير) اي المفروض في المقام اي في مقام الحصر (بخلافه) لما مر من ان من حكم القصر ان يقع الخطأ في شيء واحد و هو ههنا الفاعل فقط فلا يصح هذا التركيب لان صدور الرؤية على وجه العموم محال من اي شخص كان (و اعترض عليه بعض المحققين بان الباقى بعد تعيين الفاعل ههنا) اي في هذا التركيب (هو السلب الكلي اعنى عدم رؤية احد من الناس فيجب ان يكون المخاطب معتقدا ان انسانا لم ير احدا من الناس و اصاب في ذلك) المعتقد (لكنه اخطأ في تعينه) اي في تعيين الفاعل (فزعم انه) اي الفاعل (غيرك او انت بمشاركة الغير فنفيت وهمه) اي زعمه (و حصرت في نفسك هذا السلب) الكلى (اعنى عدم رؤية احد من الناض) فيكون هذا التركيب على الزعم الاول قصر قلب و على الزعم الثاني قصرا فرادا و ان كان المخاطب مترددا في الفاعل فهذا التركيب صر تعيين و كيف كان فالمثبت لغير المتكلم هو السلب الكلى لا الايجاب الكلي فالتركيب صحيح لا غبار عليه (اذ لو اختلف الفعلان) اي الفعل المحصور في المتكلم و الفعل المثبت للغير (ايجابا و سلبا لم يكن الخطأ في الفاعل فحسب) و التقدير بخلافه.

(فهذه هي الكلمات الدائرة في هذا المقام على السنتهم و هي) اي الكلمات (متقاربة) في انها صادرة من دون تامل صادق و تحقيق عن روية و نظر صحيح.

(و منشأها) اي الكلمات (انهم) اي الذين هذه الكلمات دائرة على السنتهم (لم يحافظوا على محصل كلام الشيخ و لم يفرقوا بين تقديم المسند على الفعل و حرف النفى جميعا و تقديمه على الفعل دون حرف النفي عند قصد التخصيص فجعلوا

التخصيص في نحو ما انا قلت كذا) و هو محل البحث في المقام (مثله) اي مثل التخصيص (في نحو انا ما قلت كذا) و هو ليس من محل النزاع في شيء.

(و ليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام) قيل انه حكى ان رجلا في زمان الصحابة خالف شريعة النبيﷺ فقالوا هذا اول قارورة كسرت في الاسلام ثم خالف رجل اخر شريعتهﷺ فقالوا ليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام فيضرب هذا المثل على الامر الذي ليس من الامور العجيبة و المراد منه ههنا ان عدم المحافظة الصادر من هؤلاء و عدم تفرقتهم بين شيئين مختلفين في الاحكام ليس من الامور التي لم يقع مثلها من العلماء غير المتاملين فيا لها من نظير.

(فنقول محصول كلامه) اي الشيخ (انه اذا قدم المسند اليه على الفعل و حرف النفى جميعا) نحو انا ما سعيت في حاجتك (فحكمه) اي فحكم هذا النوع من التقديم (حكم المثبت) فانه (تاتي تارة للتقوى و تارة للتخصيص كما يذكر) في المتن (عن قريب) في قوله و الا فقد ياتي للتخصيص الخ.

(و) اما (اذا قدم) المسند اليه (على الفعل) فقط (دون حرف النفى) نحو ما انا سعيت في حاجتك (فهو) اي هذا النوع من التقديم (للتخصيص قطعا) اي دائما.

(لكن فرق بين التخصيصين في النفى فان قولك انا ما سعيت في حاجتك عند قصد التخصيص انما يقال لمن اعتقد عدم سعى في حاجته و اصاب فيه) اي في اعتقاد عدم السعى في حاجته (لكنه اخطأ في فاعله الذى لم يسع فزعم انه غيرك) فترد خطائه الى الصواب فتقول انا ما سعيت في حاجتك تعنى من ذلك ان الفاعل لعدم السعي انا لا غيرى فيكون قصر قلب.

(او) زعم انه اي الفاعل لعدم السعى «انت بمشاركة الغير» على سبيل الجزم

فيكون قصرا فرادا و على سبيل الترديد بينك و بين غيرك فيكون قصر تعيين.

«كما ان قولك انا سعيت في حاجتك» الذي لا نفى فيه «انما يقال لمن اعتقد وجود سعى» في حاجته «و اصاب فيه لكنه اخطأ في فاعله الذي سعى فزعم انه» اي الفاعل الذي سعى «غيرك» فترد خطانه الى الصواب فتقول انا سعيت في حاجتك تعنى بذلك ان الفاعل للسعي انا لا غيرى فيكون قصر قلب (او) زعم انه اي الفاعل للسعى (انت بمشاركة الغير) على سبيل الجزم فيكون قصر افراد او على سبيل الترديد بينك و بين غيرك فيكون قصر تعيين.

(و اما نحو ما انا سعيت في حاجتك) الذي هو مورد البحث في المقام (فهو على ما اشار اليه الشارح العلامة) و قد تقدم كلامه انفاً (انما يقال لمن اعتقد وجود سعى و اصاب فيه) اي في اعتقاد وجود السعي (لكنه اخطأ في فاعله) اي في فاعل السعى (الذي سعى فزعم انه) اي الفاعل (انت وحدك) فتقول ما انا سعيت في حاجتك تعنى بذلك ان الفاعل الذي سعى انما هو غيرى لا انا فيكون قصر قلب.

شروط التركيب

(او) زعم انه اي الفاعل (انت بمشاركة الغير) على سبيل الجزم فيكون قصر افراد او على سبيل الترديد بينك و بين غيرك فيكون قصر تعيين (و لا بد فيه) اي في هذا التركيب (من ثبوت اصل الفعل قطعا) اي السعي مثلاً (على الوجه الذي ذكر في النفي ان عاما فعام و ان خاصا فخاص) يدل على ذلك انه (قال الشيخ اذا قلت ما انا قلت هذا قد نفيت ان تكون القائل لهذا القول و كانت المناظرة) بينك و بين مخاطبك (في شيء ثبت انه مقول و لهذا) اي و لكون المناظرة في شيء ثبت انه مقول (لم يصح ان يكون المنفى عاما و كان خلفا من القول ان تقول ما انا قلت شعرا قط ما انا اكلت شيئا

ما انا رايت احدا من الناس لاقتضائه ان يكون) في المثال الاول (انسان قد قال كل شعر في الدنيا و» في المثال الثاني انسان قد «اكل كل شيء يؤكل و» في المثال الثالث انسان قد «راى كل احد في الدنيا فنفيت ان تكون انت اياه» اي ذلك الانسان فيلزم من ذلك المحال ضرورة ان وجود انسان كذلك محال لمحالية ثبوت الافعال الثلاثة المذكورة فتدبر جيداً.

«هذا كلامه» في الفعل الذى ثبت انه موجود «فاذا اعتقد مخاطب ان هناك انسانا لم يقل شعرا قط او لم ياكل اليوم شيئا او لم ير احدا من الناس و اصاب في ذلك» الاعتقاد «لكنه اخطأ في تعينيه» اي في تعيين ذلك الانسان «فزعم» المخاطب «انه» اي ذلك الانسان «غيرك او» زعم انه اي ذلك الانسان «انت بمشاركة الغير» جزما او ترديدا «فلا بد و ان تقول له» اي للمخاطب انا ما قلت شعرا قط انا ما اكلت اليوم شيئا انا ما رايت احدا من الناس و يكون هذا» اي كل واحد من هذه الاقوال «معنى صحيحا» فيكون هذه الاقوال قصر قلب في الزعم الاول و قصرا افراد في الزعم الثاني و قصر تعيين فى الزعم الثالث.

كما اذا قلت انا الذي لم يقل شعرا انا الذي لم ياكل اليوم شيئا انا الذى لم ير احدا من الناس» و انما يكون كل واحد من هذه الاقوال معنى صحيحا «لان اللازم من هذا التخصيص» اي تخصيص السالبة الكلية في هذه الاقوال بالمتكلم «ان لا يصدق هذا الوصف» اي السلب الكلي «على الغير و يكفى فيه» اي في عدم صدق هذا الوصف «ان يكون احد قد قال شعرا و اكل شينا و راى احدا» اذ يكفى في رفع السلب الكلي عن غير المتكلم صدق الايجاب الجزني عليه اي على غير المتكلم و ذلك واضح.

«و لا يصح في هذا المقام» اي في مقام تخصيص السالبة الكلية بالمتكلم و نفيها

عن غيره «ان يقال ما انا قلت شعرا» بتقديم المسند اليه على الفعل دون حرف النفي و كذلك «ما انا اكلت شيئا ما انا رايت احدا لانه» اي كل واحد من هذه الامثلة التي قدم المسند اليه على الفعل دون حرف النفي «انما يكون عند القطع بثبوت الفعل على الوجه الذي ذكر في النفي من العموم و الخصوص و لم يقل احد انه يستعمل للرد على من اصاب في نفي الفعل و اخطأ فيمن نفى الفعل عنه و زعم انه غير المذكور» اي غير المتكلم في الامثلة الثلاثه «وحده او بمشاركة المذكور كما اذا قدم المسند اليه على الفعل و حرف النفي جميعا» فانه حينئذ يستعمل للرد المذكور لا ما قدم فيه المسند اليه على الفعل دون حرف النفي «بل الواجب فيما يلى حرف النفي» اي فيما قدم المسند اليه على الفعل دون حرف النفى «ان يكون المخاطب مصيبا في اعتقاد ثبوت الفعل على الوجه المذكور» من العموم و الخصوص «مخطئا في اعتقاد ان فاعله هو المذكور، اي المتكلم في الامثلة المذكورة سابقا «وحده او بمشاركة الغير» جزما او ترديدا على ما سبق بيانه (فليتامل) هذا ما تقرر عندى في شرح هذا المقام العويص و لا اظن ان تجد عند غيرى ما فيه محيص و من اللّه التوفيق.

(و) لهذا اي و لان التقديم يفيد التخصيص و نفى الفعل عن المذكور مع ثبوته لغيره «لا» يصح ايضاً «ما انا ضربت الا زيدا لانه» اي هذا التركيب اي تقديم المسند اليه على الفعل دون حرف النفى «يقتضى ان يكون انسان غيرك قد ضرب كل احد سوى زيد لان المستثنى منه في الاستثناء المفرغ «مقدر عام» يدخل فيه المستثنى فالتقدير ما انا ضربت كل احد الا زيدا (فيجب ان يكون) المستثنى منه المقدر (في المثبت) لغيرك (كذلك) اي عاما (لما تقدم) من ان التقديم اي تقديم المسند اليه على الفعل يفيد نفيه عن المذكور و ثبوته لغيره على الوجه الذي نفى عنه من العموم و الخصوص.

(و في هذا) اي في عطف ما انا ضربت الا زيدا على ما انا قلت هذا و لا غيري و ادخاله في سياق قوله و لهذا لم يصح (اشارة الى الرد على الشيخين عبد القاهر و السكاكي و غيرهما حيث عللوا امتناع ما انا ضربت الا زيدا) بمقدمتين الاولى (بان نقض النفى بالايقتضى ان تكون ضربت زيدا) كما هو الحكم في كل استثناء من المنفى (و) المقدمة الثانية ان (تقديم الضمير و ايلائه حرف النفي) اي ايقاعه بعد حرف النفى (يقتضى ان لا تكون ضربته) فالتركيب مستلزم للتناقض فعلة امتناع هذا التركيب عند الشيخين و اتباعهما استلزامه للتناقض بدليل هاتين المقدمتين.

(يعنى ان علة امتناعه) اي هذا التركيب (ما ذكرناه) من انه يقتضى ان يكون انسان غيرك قد ضرب كل احد سوى زيد الخ (لا ما ذكروه) من استلزامه التناقض بدليل المقدمتين (لانا لا نسلم) المقدمة الثانية اي نمنع (ان ايلاء الضمير يقتضى ذلك) اي ان لا تكون ضربته فلا تناقض في هذا التركيب فبطل ما عللوا به امتناعه.

(و جوابه) اي جواب ما ذكره المصنف في ابطال ما عللوا به امتناع ما انا ضربت الا زيدا (انه قد سبق) في محصول كلام الشيخ (ان مثل هذا) التقديم (اعنى تقديم المسند اليه و ايلائه حرف النفى) و بعبارة اخرى تقديم المسند اليه على الفعل دون حرف النفى (انما يكون اذا كان الفعل المذكور بعينه ثابتا متحققا متفقا بينهما) اي بين المتكلم و المخاطب (و انما تكون المناظرة) و المناقشة بينهما (في فاعله) اي في فاعل الفعل الثابت المتحقق المتفق عليه (فقط) لا في غير الفاعل من اجزاء هذا التركيب (ففي هذه الصورة) اي في صورة تقديم المسند اليه على الفعل دون حرف النفى (يجب ان يكون المخاطب مصيبا في اعتقاد وقوع الضرب على من عدا زيد مخطئا في اعتقاد ان فاعله) اي فاعل الضرب الواقع على من عدا زيد (انت فتقصد

رده) اي ود المخاطب «الى الصواب بقولـك مـا انـا ضـربت الا زيـدا لانـه» اي هـذا التركيب «لنفى ان تكون انت الفاعل لا لنفى الفعل يعنى ان ذلك الضرب الواقع علـى من عدا زيد مسلم لكن فاعله غيرى لا انا فاذا كان النزاع في فاعل هذا الضرب المعين الواقع على غير زيد و انت قررته و نفيت ان تكون انت فاعله فلا يكـون زيـد مـضروبا لك» بهذا الضرب «و لا لغيرك ايضا» فالمقدمة الثانية صـحيحة فـصح مـا عللـوا بـه امتناع هذا التركيب «و هذا» الذى ذكرنا عن صحة المقدمة الثانية و التناقض «تحقيـق ما ذكره العلامة في شرح المفتاح» حيث قال العلامة «ان التقديم» اي تقـديم المـسند اليه المتكلم على الفعل دون حرف النفي «يقتضى ان ينتفـى عنـه» اي عـن المـتكلم «الفعل المعين ثم الاستثناء» اي الا زيدا «اثبات منه» اي من المـتكلم «لنفـسه عـين ذلك الفعل» المنفى عنه (فيتناقض بخلاف ما ضربت الا زيدا) بـدون تقـديم المـسند اليه فان النفى لا يتوجه الى ضرب معين و حينئذ يكون نفى الضرب محمولا على افراد غير زيد و الاثبات لزيد فيتاتى التوفيق) في تركيب ما ضربت الا زيدا اي لا تناقض فيه بخلاف ما انا ضربت الا زيدا فانه فيه تناقض كما بينا و كما حققه العلامة.

و الحاصل ان في صورة تقديم المسند اليه و ايلائه حرف النفى ضرب معين واحـد يثبت لزيد باعتبار المقدمه الاولى اعني نقض النفي بالا و ينتفـى عنـه ذلـك الـضرب المعين باعتبار المقدمة الثانية اعنى تقديم المسند اليـه و ايلائـه حـرف النفـى و هـذا تناقض ظاهر بخلاف ما ضربت الا زيدا فان الضرب فيه كما بينا غير معـين فـلا مـانع من حمل نفي الضرب على افراد غير زيد و اثباته على زيد و لا يلزم من ذلـك تنـاقض اصلا.

(لا يقال) في رد المقدمة الثانية و في دفع التناقض انه (يجوز ان يكـون هنـاك) اي في صورة تقديم المسند اليه و ايلائه حرف النفي (ضربان وقع احدهما على مـن عـدا

زيدا و الاخر على زيد و وقعت المناظرة في فاعل الاول) اي الضرب الذى وقع على من عدا زيدا (فنفاه المتكلم من نفسه و اثبته لغيره فيلزم ان لا يكون زيد مضر وباله) اي للمتكلم و لا لغيره (بهذا الضرب الذى نوظر في فاعله) اذ المفروض ان هذا الضرب واقع على من عدا زيدا (و لا يلزم ان لا يكون زيد مضر وباله) اي للمتكلم (اصلا) اذ لا مانع من ان يكون زيد مضروبا للمتكلم بضرب اخر غير الضرب الاول الذى وقعت المناظرة في فاعله و لا ضير فيه اذ لا تناقض فيه لتغاير محلي النفى و الاثبات اي لتغاير الضرب المنفى عن زيد و الضرب المثبت الواقع من المتكلم على زيد اذ الضرب الاول كما بينا واقع على من عدا زيدا و الثاني الواقع من المتكلم على زيد غير ذلك الضرب الاول فبطل ما عللوا به امتناع هذا التركيب من استلزامه التناقض (لانا نقول) في اثبات التناقض ان (المنتقض بالا هو نفى الضرب) الاول (الذي وقعت المناظرة في فاعله فيكون هو ثابتا لزيد و منفيا عنه و هذا) اي اثبات الضرب الاول لزيد و نفيه عنه (محال) لانه تناقض صريح لاتحاد محل النفى و الاثبات فصح ما عللوا به امتناع هذا التركيب من استلزامه التناقض.

الى هنا كان الكلام في منع المقدمة الثانية الواقعة في كلام الشيخين و اتباعهما و في منع ذلك المنع بما قررناه و اوضحناه بحيث تحصل و علم صحة المقدمة الثانية من مقدمتى دليل الشيخين و لاجل ذلك يقول (و عندى ان) المقدمة الاولى و هو (قولهم نقض النفي بالا يقتضى ان تكون ضربت زيدا اجدر بان يعترض عليه فيقال ان النفى لم يتوجه الى الفعل اصلا بل الى ان يكون فاعل الفعل المذكور هو المتكلم و الفعل المذكور هو الضرب الذى استثنى منه زيد) فالفعل المذكور ليس بمنفى و ذلك لان مثل هذا التركيب اعنى تقديم المسند اليه و ايلائه حرف النفي ليس كسائر

الاستثناءات المفرغة فان مقتضى التقديم كما بيتا ان يكون المذكور بعينه اي مع جميع قيوده المذكورة في التركيب مسلم الثبوت بخلاف سائر الاستثناءات المفرغة التي لم يقدم فيها المسند اليه نحو ما ضربت الا زيدا كما حققه العلامة في شرح المفتاح و قد تقدم كلامه فلا يقاس ما نحن فيه اعنى قولك ما انا ضربت الا زيدا بقولك ما ضربت الا زيدا (فالاستثناء) فيما نحن فيه (انما هو من لاثبات دون النفي فلا يكون من انتقاض النفى بالا في شيء) فبطلت المقدمة الاولى من مقدمتى الدليل المذكور في كلام الشيخين و اتباعهما فبطل ما عللو به امتناع التركيب المذكور اعنى ما انا ضربت الا زيدا فصح التركيب و لا تناقض فيه (كما اذا قلت لست الذي ضرب الا زيدا فكانه) اي المخاطب بقولك ما انا ضربت الا زيدا.

(اعتقد ان انسانا ضرب كل احد الا زيدا و انت ذلك الانسان فنفيت ان تكون انت ذلك الانسان) الذى ضرب كل احد الا زيدا هذا و ليعلم انه لا خلاف بين المصنف و بين الشيخين و اتباعهما في امتناع التركيب المذكور و انما الخلاف في تعليل امتناعه فلا تغفل.

(و اعلم) ايضاً (ان ما ذكره المصنف) في وجه الامتناع (ليس فيه مخالفة لهم) اي للشيخين و اتباعهما (فى مجرد التعليل بل يظهر اثرها) اي المخالفة (في) نحو (قولنا ما انا قرات القران الا سورة الفاتحة) مما يمكن اثبات الفعل المذكور بعينه اي مع جميع قيوده المذكورة في التركيب لغير المتكلم (فانه لا امتناع فيه) اي في هذا التركيب حينئذ (عند المصنف لجواز ان يكون احد) غير المتكلم (قد قرء كل القران سوى الفاتحة) و ذلك ظاهر (و) اما (عندهم) اي الشيخين و اتباعهما فمن الواضح انه (يمتنع هذا) التركيب ايضاً مثل التركيب الذى لا يمكن اثبات الفعل المذكور لغير المتكلم (لاقتضائه ان تكون الفاتحة مقروة للمتكلم و غير مقروة له) اي للمتكلم (و

هذا محال) لما فيه من التناقض الواضح.

(و الا عطف على) ما تقدم من قول الخطيب (ان ولي النفى و المعنى) اي معنى المتن من قوله ان ولى النفى الى هنا انه (ان ولى المسند اليه المقدم حرف النفى) اي اخر عن حرف المنفى (فهو) كما بيناه مفصلا و مشروحا (يفيد التخصيص) و الحصر (قطعاً) و لا يحتمل غير التخصيص و القصر (سواء كان) المسند اليه (منكرا او معرفا مظهراً او مضمراً و ان لم يل) المسند اليه (حرف النفي بان لا يكون في الكلام نفى اصلا نحو انا قمت او يكون) في الكلام نفى (لكن قدم المسند اليه على حرف النفى و الفعل جميعا نحو انا ما قمت فقد يفيد) التقديم حينئذ (التخصيص) و الحصر (و قد يفيد التقوى و اليه اشار بقوله فقد ياتي اي التقديم للتخصيص) و القصر (ردا على من زعم انفراد غيره اي غير المسند) المقدم (المذكور به اي بالخبر الفعلى) فيكون قصر قلب (او زعم مشاركته اي الغير فيه في الخبر الفعلى) فيكون قصر افراد او تعيين بناء على مار مزنا اليه فيما سبق، (نحو) قولك (انا سعيت في حاجتك لمن زعم ان غيرك انفرد بالسعي في حاجته او) زعم انه (كان) غيرك (مشاركا لك فيه) اي في الخبر الفعلى (فيكون على الاول) كما قلنا (قصر قلب و على الثاني قصر افراد) او قصر تعيين على ما رمزنا اليه سابقا بعد الفراغ عن نقل كلام الشيخ عند قول الشارح فاذا اعتقد مخاطب ان هناك انسانا الخ.

(و يؤكد) القصر (على الاول) اي اذا كان القصر للقلب (بنحو لا غيرى مثل لا زيد و لا عمر و لا من سواى و ما اشبه ذلك) مما يؤدى النفى عن الغير (و) يؤكد (على الثاني) اي اذا كان القصر للافراد (بنحو وحدى مثل منفردا او متوحدا او غير مشارك و نحو ذلك) مما يدل على الوحدة و عدم الاشتراك.

و انما اختص صنف الاول من الالفاظ المذكورة بالاول و الصنف الثاني منها بالثاني (لان الغرض من التأكيد دفع شبهة خالجت قلب السامع و الشبهة في الاول) اي في قصر القلب (ان الفعل صدر من غيرك و في الثاني) اي في قصر الافراد (انه) اي الفعل صدر منك بمشاركة الغير) و لا بد في دفع الشبهة مما يدل على الدفع صريحا و مطابقة (و الدال صريحا و مطابقة على دفع) الشبهة (الاول نحو لا غيرى و على دفع) الشبهة (الثاني نحو وحدى دون العكس) و ذلك ظاهر.

(و قد ياتي) التقديم (لتقوية الحكم) و الاسناد (و تقريره في ذهن السامع دون التخصيص) و القصر (نحو هو يعطى الجزيل) فقدم فيه المسند اليه اعني هو (قصدا الى ان تقرر) و تثبت (في ذهن السامع و تحقق انه يفعل اعطاء الجزيل) اي العظيم و الوسيع (لا الى ان غيره لا يفعل ذلك) الاعطاء حتى يكون التقديم للتخصيص و القصر (و سبب تقويه تكرر الاسناد كما يذكر في باب) المسند في بحث (كون المسند جملة) هذا كله اذا كان الفعل مثبتا (و كذا اذا كان الفعل منفيا فقد ياتى للتخصيص) و القصر (نحو انت ما سعيت في حاجتي) فقدم المسند اليه اعنى انت (قصدا الى تخصيصه) اي المخاطب بانت (بعدم السعى و قد ياتى للتقوى و لم يمثل المصنف) من الفعل المنفى (الا به) اي الا بالتقوى (ليفرع عليه) اي على التمثيل بالفعل المنفى (التفرقة بينه) اي بين تقوى الحكم (و بين تأكيد المسند اليه فانه) اي التقوى (محل الاشتباه) مع تأكيد المسند اليه (بخلاف التخصيص) فانه ليس محلا للاشتباه فمثال ما نحن فيه اي ما اذا كان الفعل منفيا (نحو انت لا تكذب فانه) اي هذا المثال الذي قدم فيه المسند اليه (اشد لنفى الكذب) عن المخاطب (من لا تكذب) و انما كان ذلك اشد لنفى الكذب من هذا لما في ذلك من تكرر الاسناد المفقود في هذا و هذا ظاهر لا اشتباه فيه.

(و كذا من لا تكذب انت مع ان فيه) اي في لا تكذب انت (تأكيدا) للمحكوم عليه (و لذا) اي لان فيه تأكيدا للمسند اليه دون لا تكذب (ذكره) اي لا تكذب انت عاطفا (بلفظ كذا لانه اي لان لفظ انت في لا تكذب انت لتأكيد المحكوم عليه لا الحكم لعدم تكرره) اي الحكم (فيه) اي في لا تكذب انت.

(فقولنا لا تكذب نفى الكذب عن الضمير) المخاطب (المستتر) فيه (و انت مؤكد له) اي للضمير المستتر (على معنى ان المحكوم عليه بنفي الكذب هو الضمير) المخاطب المستتر (لا غيره) اي لا غير الضمير.

(و) ليعلم انه ليس معنى لا غيره هنا التخصيص و القصر ليفيد ان نفى الكذب منحصر في المخاطب و لا يوجد في غيره بل (معنى لا غيره انك) ايها المخاطب بهذا الكلام (لا تظن ان عدم الكذب في هذه الحالة التي اتكلم فيها مسند الى غير الضمير) المستتر (و انما اسندته) اي عدم الكذب (الى الضمير) المستتر (على سبيل التجوز او السهو او النسيان و ليس معناه) اي معنى لا غير (ان نفى الكذب منحصر فيه) اي في المخاطب (فليتامل) فانه دقيق و الحاصل ان انت في لا تكذب انت انما يدل على ان نسبة عدم الكذب الى المخاطب ليست بالمجاز و لا بالسهو و لا بالنسيان فلا يدل على التخصيص و لا على التقوى (و كذا) لفظ انا في (قولنا سعيت انا في حاجتك لا يفيد التخصيص و لا التقوى بل يفيد صدور السعي من المتكلم نفسه من غير تجوز او سهو او نسيان) حسبما بينا في لا تكذب انت.

(و هذا) اي ما بينا في قولنا سعيت انا في حاجتك من انه لا يفيد التخصيص و لا التقوى الخ.

(الذى قصده صاحب المفتاح حيث قال و ليس اذا قلت سعيت في حاجتك) بلا

تأكيد للمحكوم عليه (او) اذا قلت (سعيت انا في حاجتك) مع تأكيده (يجب ان يكون ان عند السامع وجود سعي في حاجته و قد وقع خطأ منه) اي من المخاطب (في فاعله فتقصد) باحد هذين المثالين (ازالة الخطاء) من المخاطب.

و بعبارة اخرى لا يجب ان يكون هذان المثالان لازالة الخطاء في الفاعل حتى يكون للتخصيص و القصر (بل اذا قلته اي المثال الاخير الذي فيه تأكيد للمحكوم عليه (ابتداء) اي من دون ان يكون عند السامع علم بوجود سعى و قد وقع خطاء منه في فاعله (مفيدا) بهذا المثال الاخير (للسامع صدور السعى في حاجته منك) حال كون ذلك القول و الافادة (غير مشوب بتجوز او سهو او نسيان اي في الفاعل صح) ذلك القول و الافادة فظهران ما قصده صاحب المفتاح انما هو ما بينا من ان قولنا سعيت انا في حاجتك بتأكيد المحكوم عليه لا يفيد التخصيص و لا التقوى بل يفيد صدور السعي من المتكلم نفسه من غير تجوز او سهو او نسيان فيه فان قلت كيف يكون هذا هو الذى قصده صاحب المفتاح مع انه لم يتعرض لعدم افادة التقوى.

قلت (و انما لم يتعرض لنفي التقوى لانه انما اورد هذا الكلام في بحث التخصيص) فلا وجه للتعرض لنفي التقوى فيه و قد تقدم في هذا الكتاب في اول بحث توكيد المسند اليه.

ان السكاكي اورد تحقيق نقوى الحكم في اخر بحث المسند و قد ذكرنا هناك مباحث شريفة تفيدك ههنا فراجع ان شئت.

(و انما خص البيان بالمثال الاخير لانه هو محل الاشتباه) لا المثال الاول.

(و الشارح العلامة قد اورد في هذا المقام) من المفتاح (على سبيل السهو او التجوز او النسيان ما لا يزيدك النظر فيه الا التعجب و التحير) انما ردد ما اورده العلامة في هذا المقام بين السهو و التجوز و النسيان لانه ان قصد بما ذكره المعنى

المتبادر فان كان من الاول لم يعرف فساده فيكون سهوا و ان عرف او لا انه فاسد ثم نسى فيكون نسيانا و ان قصد به معنى اخر صحيحا لازما لذلك المعنى المتبادر الفاسد بظاهره فيكون مجازا هذا و لكن نقل عن الشارح انه قال لا شك ان هذا الكلام اي ما اورده الشارح العلامة في هذا المقام سهو منه الا انه اي الشارح التفتازاني ردده بين السهو و التجوز و النسيان باعتبار مشاكلته لكلام الشارح العلامة.

(و ذلك انه قال الغرض انك اذا قلت ابتداء اي من غير علم المخاطب بوجود سعي منك سعيت في حاجتك) من دون تأكيد (او) اذا قلت (سعيت انا في حاجتك) بتأكيد المحكوم عليه (ليفيده) اي ليفيد كل واحد من هذين المثالين المخاطب (وجود السعي منك صح) كل واحد منهما (من غير ارتكاب تجوز او سهو او نسيان).

و الحاصل انه يصح استعمال كل واحد من هذين المثالين في غير مقام التخصيص و القصر من دون ان يكون في هذا الاستعمال ارتكاب تجوز او سهو او نسيان اذ الموضوع له في كل واحد من هذين المثالين ليس التخصيص و القصر حتى يلزم من استعمالهما في غير التخصيص و القصر اي في افادة وجود السعي ابتداء ارتكاب تجوز او سهو او نسيان (بخلاف ما لو قلت في الابتداء) اي من غير علم المخاطب بوجود سعي منك (لافادة وجود السعي) من غير ارادة تخصيص و قصر ؟؟؟

لا لافادة وجود السعي بل للتخصيص و القصر (انا سعيت في حاجتك) بتقديم المسند اليه (فانه لا يصح) استعماله في الاول اي في افادة وجود السعي ابتداء و لا في الثاني اي في افادة وجود السعي لا في الابتداء (الا بارتكاب تجوز او سهو او نسيان) في استعماله (اما الاول) اي اذا قلت في الابتداء لافادة وجود السعي.

(فلان قولك انا سعيت) بتقديم المسند اليه (انما يستعمل لرد الخطأ في الفاعل) و بعبارة اخرى انه يستعمل في التخصيص و القصر لانه بهيئته التركيبية موضوع لذلك (لا لافاده وجود السعي فاذا استعملته لافادة وجود السعى) ابتداء (فاما ان يكون استعماله في ذلك (باعتبار انه) اي وجود السعي (لازم معناه فيكون مجازا) لما سياتي في فن البيان في اول باب الكناية من ان الانتقال في المجاز من الملزوم الى اللازم كالكناية (او) يكون استعماله في ذلك (باعتبار انه معناه فيكون سهوا ان لم يعرف انه ليس معناه) فتامل (او) يكون استعماله في ذلك (نسيانا ان عرف ذلك) فنسى حين الاستعمال انه ليس معناه.

(و اما الثاني) اي اذا قلت لا في الابتداء اي اذا استعملته في التخصيص و القصر (فلانك اذا قلت انا سعيت في حاجتك) بتقديم المسند اليه (لا في الابتداء بل عند خطأ المخاطب في الفاعل بان اعتقد) المخاطب (نسبة الفعل الى الغير) اي الى غيرك (على الانفراد) ليكون قصر قلب (او الشركة) جزما ليكون قصر افراد او ترديدا ليكون قصر تعيين (فان كان) المخاطب (قد نسبه) اي الفعل (الى الغير لمساهلة) و مسامحة و ذلك لوجود علاقة بينك و بين الغير (كان) ذلك (تجوزا) و ذلك لانه نسب الفعل في اعتقاده الى غير من هو له لعلاقة بينه و بينك.

(و الا) اي و ان لم يكن المخاطب قد نسبه الى الغير لمساهلة و مسامحة (كان) ذلك (سهوا) ان لم يعرف ان الفعل ليس منسوبا الى الغير فنسبه اليه غفلة (او نسيانا) ان عرف ذلك و نسى.

(فالتجوز او السهو او النسيان على الاول) اي اذا استعمل في الابتداء لافادة وجود السعي (من المتكلم) لانه استعمل اللفظ في غير ما وضع له على احد الوجوه الثلاثة (و على الثاني) اي اذا استعمل لا في الابتداء لافادة التخصيص و القصر (من

المخاطب) لانه نسب الفعل في اعتقاده الى غير من هو له على احد الوجوه الثلاثة.

و انت خبير بما في ظاهر كلامه من الفساد و الخبط لانه في مقام بيان الفرق بين التراكيب الثلاثة اعني سعيت في حاجتك من دون تأكيد و سعيت انا في حاجتك بتأكيد المسند اليه و انا سعيت في حاجتك بتقديم المسند اليه من حيث ان استعمال الاولين ابتداء لافادة وجود السعي صحيح من غير ارتكاب تجوز او سهو او نسيان و ان استعمال الثالث في الابتداء لافادة وجود السعي او لا في الابتداء لرد الخطأ في الفاعل لا يصح الا بارتكاب تجوز او سهو او نسيان مع ان الكلام في المقام في هذه التراكيب الثلاثة ليس في الفرق بينها من هذه الحيثية بل الكلام في المقام في الفرق بين الاولين و الثالث من حيث افادة التخصيص و التقوى في الثالث و عدمهما في الاولين على ما صرح به في المفتاح (ثم بنى على كلامه هذا ما بنى و الشجرة تنبىء عن الثمرة) و المراد من الشجرة كلامه هذا الذي نقل في هذا الكتاب و المراد من الثمرة ما بنى عليه و هو على ما في بعض الحواشي انه قال مراد المصنف (اي المفتاح) الثاني لا الاول لانه يفرق بين سعيت في حاجتك و بين انا سعيت في حاجتك و قد فرق بوجهين احدهما ان الاولين يجوز ذكرهما ابتداء دون الثالث.

و ثانيهما ان السعي في الاولين غير مشوب بتجوز او سهو او نسيان من السامع لانه لم يتصور السعي او لا فكيف يتصور شوبه بشيء من ذلك بخلاف الثالث فان السعي مشوب فيه من السامع باحد ما ذكرنا لما قررنا و اما ذكر الثالث في الابتداء لافادة وجود السعي و ان استلزم كون السعي مشوبا باحد الثلاثة لكن الثبوت فيه بالنسبة الى السامع ليقابل الاولين ثم ذكر سئوالا و جوابا انتهى.

(هذا الذكر من التفصيل) من قوله ان ولي الى هنا (اذا بني الفعل على معرف) اي

اذا كان المسند اليه المقدم معرفة (و ان بنى الفعل على منكر افاد التقـديم) اي تقـديم المسند اليه المنكر المدلول عليه بقوله بنى لان البناء يقتضى تقديم المبنى عليه الـذي هو كالاساس فيكون من قبيـل ﴿و لابوية لكل واحد منهمـا الـسدس﴾[١] (او) افـاد (البناء على المنكر) و الترديد للاشارة الى انه يمكن ان يكون الضمير المستتر في افـاد راجعا الى التقديم المذكور فيما سبق و يمكن ان يكون راجعا الى البناء المدلول عليـه ايضاً بقوله اذا بنى فيكون من باب اعدلوا هو اقرب للتقوى فتبصر.

(تخصيص الجنس او الواحد بـه اي بالفعـل نحـو رجـل جـائني لا امرئـة فيكـون تخصيص جنس) بقرينة لا امرئة (او) نحو رجل جائني (لا رجلان فيكـون تخـصيص واحد) بقرينة لا رجلان اي بقرينة نفى التعدد المفهوم منه.

(قال الشيخ عبد القاهر انه قد يكـون فـي اللفـظ دليـل علـى امـرين) كـالجنس و الوحدة في رجل و التعدد في رجلان و رجال (ثم يقع القصد) اي قصد المتكلم (الـى احدهما دون الاخر فيصير ذلك الاخـر بـان لـم يـدخل (فـي القـصد) اي فـي قـصد المتكلم (كان لم يدخل في دلالة اللفظ و اصل النكرة) كرجل فيما نحن فيه (ان تكون لواحد) غير معين (من الجنس ففيها بمقتضى اصلها دليـل علـى الوحـدة و الجنـسية (فيقع القصد بها) اي بالنكرة (تارة الى الجنس فقـط كمـا اذا اعتقـد المخاطـب بهـذا الكلام ان قد اتاك ات و لم يدر) المخاطب (جنسه) اي تردد فيه (ارجل هو) اي الاتي (ام امرئة او اعتقد انه) اي الاتي (امرئة) فتقول له رجل جائني لا امرئة فيكون في الاول قصر تعيين و في الثاني قصر قلب و لا يجيء هنا قصر الافراد و وجهه ظاهر اللهـم الا ان يكون اعتقاده انه امرئة مع رجل فيكون حينئذ قصر افراد على خلاف في ذلك يـاتى

---

١. النساء/ ١١.

بعيد هذا فتامل.[١]

(و) يقع القصد بها (تارة) اخرى (الى الواحد فقط كما اذا عرف) و علم (انه قد اتاك من هو من جنس الرجال) و اصاب في ذلك (و) لكنه (لم يدر ارجل) واحد (هو ام رجلان) اي تردد في الوحدة و التعدد (او اعتقد انه رجلان) فتقول رجل جائني لا رجلان فيكون على الاول قصر تعيين و على الثاني قصر افراد او قلب على اختلاف في ذلك ياتى في باب القصر في قول الخطيب و شرط قصر الموصوف على الصفة افرادا عدم تنافي الوصفين و قلبا تحقق تنافيهما و الوصفين فيما نحن فيه الوحدة و التعدد فتامل.

(و لفظ دلائل الاعجاز مفصح عن انه يدخل في تخصيص الجنس تخصيص النوع نحو رجل طويل جائني على معنى ان الجائنى من جنس طوال الرجال لا من جنس قصارهم).

و ليعلم انه ليس المراد من الجنس و النوع ما هو المصلح عند اهل الميزان و ذلك ظاهر و قد تقدم في بحث وصف المسند اليه و تعقيب المسند اليه بعطف البيان في قوله تعالى ﴿وَ ما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ﴾[٢] الخ ما يناسب المقام فراجع لتصير ممن يحقق في كل بحث ما فيه من الكلام.

(ثم ظاهر كلام المصنف) في المتن المتقدم اعنى قوله و ان بنى الخ (انه اذا بنى الفعل على منكر فهو للتخصيص قطعا) بمعنى انه لا يكون للتقوى اصلا (و) الحال انه (ليس في كلام الشيخ ما يشعر بالفرق بين البناء على المنكر و البناء على المعرف

١. دلائل الاعجاز، ص ٩٩.

٢. ألانعام/ ٣٨.

بل اشار في موضع من دلائل الاعجاز ان البناء على المنكر ايضاً قد يكون للتقوى لكن بشرط ان يقصد به الجنس او الواحد كما في التخصيص و لعلنا نورد كلامه عند تحقيق معنى التقوى) و نحن ايضاً لعلنا نشرح و نبين ما يورده هناك انشاء اللّه تعالى.

(و وافقه اي عبد القاهر السكاكي على ذلك اي على ان تقديم المسند اليه) على الخبر الفعلي (يفيد التخصيص لكن) السكاكي (خالفه) اي الشيخ (في شرائط و تفاصيل لان مذهب الشيخ على ما ذكرنا) من قولنا عبد القاهر قد اورد في دلائل الاعجاز الى هنا (انه ان وقع) المسند اليه المقدم (بعد حرف النفى فهو) اي التقديم (للتخصيص قطعا) اي لا يكون للتقوى اصلا و لا يذهب عليك انه ينافي ذلك ظاهر اطلاق ما نسب الى الشيخ انفاً من دلائل الاعجاز الخ فتامل.

(و الا) اي و ان لم يقع بعد حرف النفي (فقد يكون) التقديم (للتخصيص و قد يكون للتقوى مضمرا كان الاسم) المقدم (او مظهرا معرفا كان او منكرا مثبتا كان الفعل او منفيا و على) ظاهر (ما ذكره

المصنف) قبيل ذلك (انه ان كان الاسم) المقدم (نكرة) نحو رجل جائني لا امرئة او لا رجلان (فهو) اي التقديم (ايضاً للتخصيص قطعا) و قد تقدم بيانه قبيل ذلك (و ظاهر كلام صاحب الكشاف انه موافق لعبد القاهر) في عدم الفرق بين ما ذكر من الصور المتقدمة (لانه) اي صاحب الكشاف (قائل بالحصر) و التخصيص (في نحو ﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ[1] و اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾[2] و امثاله مما فيه المسند اليه مظهر معرف) فتأمل جيداً.

---

١. الرعد/ ٢٦.

٢. البقره/ ١٥.

(و) اما (مذهب السكاكي) ففيه تفصيل بينه بقوله (انه ان كان) الاسم المقدم (نكرة فهو) اي التقديم (للتخصيص ان لم يمنع منه) اي من التخصيص (مانع كما سيجيء) في المتن في قوله ثم قال و شرطه الخ (و ان كان معرفة فان كان مظهرا فلا يكون) التقديم (للتخصيص البتة) فهو للتقوى قطعا) و ان كان مضمرا فان قدر) اي فرض (كونه) اي المسند اليه المقدم (في الاصل مؤخرا) و سيجيء بيان فرض كونه في الاصل مؤخرا (فهو) اي التقديم (للتخصيص) فقط (و الا) اي و ان لم يقدر كونه في الاصل مؤخرا (فللتقوى) اي فالتقديم للتقوى فقط (و لم يتعرض) السكاكي (في كتابه) مفتاح العلوم (للفرق بين ما يلي حرف النفي و ما لا يليه و صرح بافتراق الحكم بين الصور الثلاثة) المذكورة انفاً اولها كون المسند اليه المقدم نكرة و ثانيها كونه معرفة مظهرا و ثالثها كونه مضمرا.

(و) صرح ايضاً (ان قولنا زيد عرف) مما كان فيه المسند اليه المقدم ظاهرا معرفا (محمول على الابتداء) فلا تخصيص فيه (لكن على سبيل القطع) بحيث (لا يحتمل التقديم) فلا يحتمل التخصيص (و كرر ذلك) فيه تامل بل منع اذ في كلامه ما يدل على ان نحو زيد عرف يحتمل التخصيص حيث قال و اما نحو زيد عرف و رجل عرف فليسا من قبيل هو عرف في احتمال الاعتبارين (يعني التخصيص و التقوى) على السواء انتهى.[1]

فاشار بقوله على السواء الى ان نحو زيد عرف يحتمل اعتبار التخصيص و لو مرجوحاً نعم في بحث الانشاء في بحث الاستفهام الانكاري له كلام يؤيد بظاهره ما ذكره التفتازاني ههنا و هذا نصه و اياك ان يزول عن خاطرك التفصيل الذي سبق في

---

١. مفتاح العلوم، ص ٣٢٧.

نحو انا ضربت و انت ضربت و هو ضرب من احتمال الابتداء و احتمال التقديم و تفاوت المعنى في الوجهين فلا تحمل نحو قوله تعالى ﴿آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ﴾[1] على التقديم فليس المراد ان الاذن ينكر من اللّه دون غيره و لكن احمله على الابتداء مرادا منه تقوية حكم الانكار انتهى و لكن ذكر في ذيل كلامه هذا ما يستشم منه ايضاً الاشارة الى ما ذكرنا في نحو زيد عرف فراجع كلامه في الموضع المذكور لعلك تستشم منه غير ما فهمناه او تعترف بما ذكرنا و اللّه الهادي الى سواء السبيل.

و اما بناء على ما فهمه التفتازاني من كلامه (فمن اراد التوفيق بين كلامه) اي السكاكي (و كلام الشيخ فقد تعسف) قال في المصباح عسف في الامر فعله من غير روية و منه عسفت الطريق اذا سلكته على غير روية و التعسف و الاعتساف مثله انتهى.[2]

(و الى هذا) التفصيل الذي هو مذهب السكاكي (اشار بقوله الا انه) اي السكاكي (قال التقديم يفيد الاختصاص بشرطين اشار) الخطيب (الى الاول) من الشرطين (بقوله ان جاز) عند علماء العربية و في اصطلاحهم و على قواعدهم (تقدير كونه اي كون المسنداليه) المقدم (في الاصل مؤخرا) بناء (على انه فاعل معنى فقط لا لفظا) اي لا في الاصطلاح (نحو انا قمت فانه يجوز ان يقدر) اي يفرض (ان اصله قمت انا فيكون انا فاعلا في المعنى) و انما كان فاعلا في المعنى لان الموكد عين الموكد محلا فيكون عينه معنى فتامل (و ان كان في اللفظ) اي في الاصطلاح.

(تأكيدا للفاعل) الاصطلاحي (و) اشار (الى) الشرط (الثاني بقوله و قدر عطف

---

١. يونس/ ٥٩.

٢. المصباح المنير ماده عسفا.

على جاز اي قدر كونه في الاصل مؤخرا على انه فاعل معنى فقط) و الحاصل ان التقديم عند السكاكي يفيد التخصيص و القصر بشرطين الاول امكان فرض التاخير و الثاني وقوع ذلك الفرض حتى ينطبق على الاسم المقدم ما هو المشهور عندهم من ان تقديم ما حقه التاخير يفيد الحصر و الاختصاص فتامل (و الا اي و ان لم يوجد الشرطان فلا يفيد الا تقوى الحكم سواء كان انتفاء الشرطين بانتفاء نفس التقدير او بانتفاء جواز التقدير كما اشار اليهما) اي الى قسمي الانتفاء (بقوله جاز تقدير التاخير كما مر في نحو انا قمت و لم يقدر) هذا هو القسم الاول من الانتفاء (او لم يجز اصلا) هذا هو القسم الثاني من الانتفاء (نحو زيد قام فانه لا يجوز ان يقدر ان اصله قام زيد فقدم) زيد (لما سنذكره) بعيد هذا عند قول الخطيب بخلاف المعرف و لكن لا يذهب عليك ما ذكرناه انفاً من انه يستشم من ظاهر عبارة المفتاح ما ينافي ذلك.

(و لما كان مقتضى هذا التحقيق) الذي ذكره الخطيب بقوله الا انه قال التقديم يفيد الاختصاص الخ (ان لا يكون نحو رجل جائني مفيدا للاختصاص لانه لا) يوجد فيه الشرط الاول اذ لا (يجوز) في الاصطلاح (تقدير كونه) اي رجل (في الاصل مؤخرا على انه) اي رجل (فاعل معنى فقط لانك اذا قلت جائني رجل فهو) اي رجل (فاعل لفظا) و معنى فهو (مثل قام زيد) في كون زيد فاعلا لفظا و معنى لا معنى فقط (بخلاف) انا في (قمت انا) فانه فاعل معنى فقط لا لفظا (فيجب ان لا يفيد) رجل جائني (الا التقوى مثل زيد قام (استثناه السكاكي) جواب لما (و اخرجه) اي اخرج السكاكي رجل جائني (من هذا الحكم) اي من الحكم الذي اشار اليه الخطيب بقوله و الا اي و ان لم يوجد الشرطان فلا يفيد الا التقوى و بعبارة اخرى اخرجه من الحكم بامتناع التخصيص فيما لم يجز تقدير كونه في الاصل مؤخرا على انه فاعل معنى فقط.

(بان جعله) اي رجل (في الاصل) مؤخرا ليكون (بدلا من) الضمير المستتر في جائني الذي هو (الفاعل اللفظي) اي الاصطلاحي و انما جعله بدلا (ليكون فاعلا معنويا فقط كالتأكيد) في قمت انا و قد مر بيانه انفا.

(و هذا) اي ما ذكره التفتازاني من قوله و لما كان مقتضى هذا التحقيق الخ (معنى قوله) اي قول الخطيب (و استثنى) السكاكي (المنكر) في نحو رجل جائني (بجعله هن باب وَ أَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا على القول بالابدال) اي بابدال الذين ظلموا (من الضمير) اي الواو في اسروا فان فيه ثمانية اقوال الاول ما اشير اليه هنا و هو ان الذين ظلموا بدل من واو و اسروا و الثاني ان موضعه رفع باضمار الفعل اي و يقول الذين ظلموا الثالث ان يكون خبر مبتدء مجذوف اي هم الذين ظلموا الرابع ان محله رفع انه فاعل اسروا فهو من قبيل و اكلوني البراغيث كما اشار اليه ابن مالك بقوله:[1]

و قد يقال سعدا و سعدوا و الفعل للظاهر بعد مسند

الخامس ان يكون منصوبا باعني مقدرا السادس ان يكون مجرورا بدلا من الناس في قوله تعالى ﴿اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسابُهُمْ﴾[2] السابع ان يكون مجرور انعتاله و ثامنها ان يكون مبتدء مؤخرا و اسروا خبرا مقدما على ما قاله السيوطي عند قول ابن مالك:[3]

كذا اذا ما الفعل كان خبرا او قصد استعماله منحصرا

و فيها وجوه اخر ذكرها ابن هشام في بحث الواو

و النجوى اسم مصدر من التناجي و هو اخفاء القول في المشاورة و اسروا اشارة

---

١. شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٤٦٧.

٢. المؤمنون/ ١.

٣. شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٢٣١.

الى انهم بالغوا في الاخفاء ثم بين سرهم الـذي تنـاجوا بـه فقـال الـذي يعلـم الـسر و الاخفى جل جلاله مخبرا عنهم هل هذا الا بشر مثلكم يعنى انهم انكر و اراسالة البشر و ارساله و طلبوا ارسال الملائكة غافلين عن ان الاولى ارسال البشر لان الانـسان الـى القبول من مشاكله اقرب و اليه اشار عز و جل بقوله ﴿و لـو جعلنـاه ملـكا لجعلنـاه رجلا و للبسنا عليهم ما يلبسون﴾[1] و انما اطنبا الكلام هنـا لـدفع سـئوال نـذكره بعيد هذا (يعنى قدر ان اصله) اي اصل رجل جائني (جائني رجل على ان رجـل بـدل من الضمير) المستتر (في جائني لا فاعل له) فهو اي رجل فاعل معنـى فقـط (و انمـا جعله) السكاكي (من هذا الباب) اي باب ﴿وَ أَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾[2] على القول بالابدال من الضمير (لئلا ينتفى التخـصيص) المـسوغ للابتـداء بـالنكرة (اذ لا سبب له اي للتخصيص سواه اي سوى تقدير كونه مؤخرا في الاصـل علـى انـه فاعـل معنى فقط ثم قدم و اذا انتفى التخصيص) من هذه الجهة ايضاً (لم يصح) و لـم يجـز (وقوعه) اي رجل مبتدء كما بين ذلك في النحو.

(بخلاف المعرف) نحو زيد قام (فانه) اي المعرف (يجوز وقوعه مبتدء من غير هذا الاعتبار البعيد) يعني جعل الضمير المبهم فاعل الفعل ثم ابدال الظاهر منه فانه قليـل في كلامهم سيما الابدال من المستتر بل غير جائز عند بعض قال ابن هشام في بحـث المواضع التي يعود الضمير فيها على متاخر لفظا و رتبة السادس ان يكون مبـدلا منـه الظاهر المفسر له كضربته زيدا قال ابن عصفور اجازه الاخفش و منعـه سـيبويه و قـال

---

١ . الكهف/ ٣١.

٢ . الانبياء/ ٣.

ابن كيسان هو جائز بالاجماع نقله عنه ابن مالك انتهى.[١]

(فلا يرتكب الا عند الضرورة و هي) اي الضرورة (في المنكر دون المعرف) فان قلت فكيف جاز ارتكاب ذلك في الاية و لا ضرورة في التنزيل قلت انما اجاز ذلك من اجاز اعتمادا على ما نقله ابن مالك من الاجماع و اما غيره فقد احتمل فيها غير ذلك من الوجوه الثمانية المتقدمة انفاً و ايضاً ارتكابه فيها انما هو مع ابرازا الضمير و لا التباس فيه بخلاف ما نحن فيه فتامل.

و ليعلم ان المراد من تقدير المنكر مؤخرا في الاصل ان هذا التركيب اعني رجل جائني مثلاً بعد وجوده على هيئته الموجودة يقدر و يفرض ان الاصل فيه كون رجل مؤخرا على انه فاعل معنى فقط كما تقدر و يفرض المستحيلات لا انه يقع مؤخرا على انه فاعل معنى فقط اذ لا قائل بان رجلا في نحو جائني رجل فاعل معنى و الالزم ابراز الضمير في نحو رجلان جاءا او رجال جائوا عند التاخير بان يقال جاءاني رجلان و جائوني رجال و لا قائل بوجوب الابراز الا على لغة اكلوني البراغيث و هي شاذة لا يعباء بها فليتامل.

(ثم قال) السكاكي دفعا لتوهم امكان كون كل منكر مخبر عنه للتخصيص و القصر (و شرطه اي شرط جعل النكرة من هذا الباب و اعتبار التقديم و التاخير ان لا يمنع من التخصيص مانع كقولنا رجل جائني على ما مر ان معناه رجل جائني لا امرئة) فيكون تخصيص جنس (او) معناه رجل جائني (لا رجلان) فيكون تخصيص واحد (دون قولهم شرا هر ذاناب فان فيه مانعاً من التخصيص اما على التقدير الاول اعني تخصيص الجنس فلامتناع ان يراد المهر شر لا خير لان المهر لا يكون الا شرا

---

١ . المغني، ج ٢، الباب الرابع المبحث العود الضمير لفظاً و رتبتاً.

اذ ظهور الخير للكلب لا بهره و لا يفزعه) لان الهرير صوت الكلب غير نباحء المعتاد فان للكلب نباحين معتاد و غير معتاد و الاول يصدر منه عند ادراكه امرا غريبا يسر صاحبه او او يضره و الثاني مما جرب ان صدوره عنه علامة اصابة صاحبه مكروه و شر في المستقبل و لهذا يتطير به (و اما على التقدير الثاني اعني تخصيص الواحد من الافراد فلنبوه) اي بعده (اي هذا التقدير) الثاني (عن مظان استعماله اي موارد استعمال قولهم شرا هر ذاناب لانه لا يستعمل عند القصد الى ان المهر شر واحد لا شران) حاصله انه لا يستعمل لتخصيص الواحد (و هذا ظاهر) من كلام القوم حيث قالوا ان هذا مما قاله رجل حين نبح كلبه ثم صار مثلاً لقوى ادركه العجز في حادثة و قالوا ايضاً ان مظنة استعماله ما اذا كان المراد هو الاخبار عن فظاعة الحادث لا عن كونه واحدا لا اثنين.

(و اذ قد صرح الائمة) من النحاة (بتخصيصه اي تخصيص شرا هر ذاناب (حيث تاولوه بما اهر ذاناب الاشر فالوجهای وجه الجمع بين قول الائمة بتخصيصه و قولنا بوجود المانع من) قسمى (التخصيص) المذكوريين (تفظيع شان الشر بتنكيره اي جعل التنكير للتعظيم و التهويل كما مر في تنكير المسند اليه ليكون المعنى شر فظيع عظيم اهر ذاناب لا شر حقير) فيكون من تخصيص النوع و لا مانع منه (فيصح قولهم) اي الائمة ان (معناه ما اهر ذاناب الا شر اي الا شر فظيع عظيم و يكون] حينئذ كما قلنا (تخصيصا نوعيا) لان المخصص نوع من الشر لا الجنس و لا الواحد (و المانع انما يمنع من التخصيص الجنسي و الفردي فيتاتي التوفيق بين الكلامين) اي كلام الائمة و كلام المانع (بهذا الوجه) المذكور للتخصيص المفيد للحصر لا بمجرد جعله) اي شرا (نكرة مخصصة بالوصف المقدر المستفاد من التنكير لان الائمة قد

صرحوا) كما عرفت (بالتخصيص بمعنى الحصر حيث تاولوه بما اهر ذاناب الا شر) و لا شك في ان ما و الا يفيدان الاختصاص بمعنى الحصر.

(و) ههنا اشكال صعب و قوى يرد على السكاكي و هو انه يمكن (لقائل ان يقول بعد ما جعل التنكير) في شر (للتفظيع ليحصل النوعية) على ما تقدم (لا بد) ايضاً (من اعتبار كونه) اي شر (في الاصل مؤخرا على انه فاعل معنى فقط كما هو مذهبه) حيث قال ان التقديم يفيد الاختصاص بشرطين احدهما جواز تقدير كونه في الاصل مؤخرا على انه فاعل معنى فقط و الثاني تقديره مؤخرا و الا فلا يفيد التقديم الا التقوى فلا بد على مذهبه هذا من اعتبار كون الشر مؤخرا (ليفيد الحصر) و الاختصاص (فيتاتى التوفيق) بين كلامه و كلام الائمة (و) الحال ان (النكرة الموصوفة) بالوصف المتولد من التنكير مستغنية عن اعتبار كونها في الاصل مؤخرا على انه فاعل معنى فقط اذ (يصح وقوعها) اي النكرة الموصوفة بالوصف المذكور (مبتدء) لوجود المسوغ حينئذ (كالمعرف) فانه ايضاً يصح وقوعه مبتدء من دون اعتبار كونه في الاصل مؤخرا على انه فاعل معنى (فلا يصح) اي لا يجوز (فيها) اي في النكرة الموصوفة (ارتكاب ذلك الوجه البعيد) اذ لا ضرورة تدعو الى ذلك (كما لا يصح) ذلك الارتكاب (في المعرفة لصحة وقوعها مبتدء) بدون ذلك الارتكاب.

حاصل الاشكال انه يلزم على السكاكي احد الامرين اما العدول عن مذهبه اي عن اشتراط الشرطين اذ هما مفقودان في شر اذ بعد ما جعل التنكير للتفظيع يحصل النوعية فيتولد منها الوصفية كما بينا فيصح الابتداء بالنكرة فلا يجوز تقدير التاخير اذ لا ضرورة تدعوا اليه.

و اما ارتكاب ذلك الوجه البعيد اي تقدير التاخير و اعتباره بلا ضرورة تدعوا اليه و بدون احد هذين الامرين لا يتاتى التوفيق بين كلامه و كلام الائمة المصرحين بكون

شرا هر ذاناب مفيدا للتخصيص و الحصر حيث تاولوه بما اهر ذاناب الا شر.

(و لا مدفع لهذا) الاشكال الصعب القوى (الا بان يقال انه) اي السكاكي لم يشترط ذلك الاعتبار البعيد في كل حصر بل (اشترط) ذلك اي (اعتبار التقديم و التاخير في (خصوص (افادة التقديم الحصر) لا في غيره (و الحصر ههنا) اي في شراهر ذاناب (ليس بمستفاد من التقديم بل من الوصف) المتولد من التنكير.

(بناء على ان التقييد بالوصف) صريحا كان ذلك التقييد او مقدرا (عنده) اي السكاكي (بدل) على المفهوم اي (على نفي الحكم عما عداه) كما عليه ايضاً جمع من الاصوليين و ان كان ذلك غير احد الطرق الاربعة المصطلح عليها في هذا العلم كما ياتي في باب القصر انشاء اللّه تعالى قال في القوانين اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او في السائمة زكوة ولي الواجد يحل عقوبته او مقدرا كقولهﷺ لان يمتلى بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلى شعرا فامتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا يضر الشعر القليل.[1]

احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغو في كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعرى الوصف حينئذ عن الفائدة و لعده العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب و بان ابا عبيدة الكوفي فهم من قول النبيﷺ لي الواجد يحل عقوبته و عرضه ان لي غير الواجد لا يحل عرضه و قال انه يدل على ذلك و هو من اهل اللسان انتهى محل الحاجة من كلامه.

(فقولنا رجل طويل جائني معناه لا قصير من غير) حاجة في ذلك (الى تقدير كونه

---

١. الدر المنثور، ص ٣٣٦.

في الاصل مؤخرا) ليكون فاعلا معنى (يدل على هـذا) اي علـى ان التقييـد بالوصـف عنده يدل على نفى الحكم عما عداه انه قال بالتخصيص الحصري في نحـو قولنـا مـا ضربت اكبر اخوتك و هو في معنى) تقييد الحكم اي تقييد عدم الضرب بالوصـف اي بوصف الاخ المنفى عنه الضرب اي (ما ضربت اخاك الاكبر) فدل على اثبات

الضرب على غير الاكبر من الاخوة بحسب المفهوم المخالف و ذلك ظاهر

(و فيه اي فيما ذهب اليه السكاكي نظر) حاصل ما ذهب اليه علـى مـا تقـدم بيانـه الفرق بين المضمر في نحو انا قمت و بين المظهر المعرف في نحو زيـد عـرف و بـين المنكر في نحو رجل جائني ففرق بين هذه الصور الثلاث بان ذهب في المضمر الـى انه يجوز فيه اعتبار كونه في الاصل مؤخرا على انه فاعل معنى من دون ضـرورة تـدعوا لى ذلك الاعتبار اذ بعد تقدير كونه مؤخرا لا يلتبس بالفاعل لما بين في النحـو مـن ان ضمير الفاعل لا ينفصل الا اذا جرى على غير من هو له و نحوه و ليس ما نحن فيه من هذا القبيل فان قدر فيه ذلك الاعتبار كان للتخصيص و القصر و الا فلا يفيد الا التقوى و ذهب في المظهر المعرف الى انه لا يجوز فيه ذلك الاعتبار البعيد لانه لا يرتكب الا عند الضرورة مع انه فرض تاخره يلتبس بالفاعل و ذهب في المنكر الى انه يرتكب فيـه ذلك الاعتبار للضرورة الداعية اليه و هي انه لو لم يرتكب ذلك الاعتبار البعيد لا نتفـى التخصيص المسوغ للابتداء بالنكرة اذ لا سبب للتخصيص سواه اي سوا ذلك الاعتبار البعيد فلا بد منه الا ان يمنع من التخصيص مانع هذا خلاصة ما ذهب اليه.

اذا عرفت ذلك فاعلم انه لما كان النظر في اصـل مـذهب الخـصم خـلاف قـانون المناظرة بين العلماء اشار بعطف قوله (و احتج به لمذهبـه) الـى ان نـسبة النظـر الـى المذهب تجوز و الى ما احتج به لمذهبه حقيقة و حاصل مـا احـتج بـه لمذهبـه كمـا يظهر من كلام طويل له في المفتاح انه اذا قدر و فرض ان نحو انا قمت كان في الاصل

قمت انا لم يكن انا فاعلا لما عرف في النحو ان ضمير الفاعل لا ينفصل الا اذا جرى الفعل على غير من هو له في موضع الالتباس و اذا وقع بعد الا نحو ما قام الا انا او بعد معناها نحو انما يدافع عن احسابهم انا اذ المعنى كما ياتى في باب القصر لا يدافع عن احسابهم الا انا و اذا لم يكن انا فاعلا فيكون تأكيدا او بدلا فلا يمتنع تقديمه على الفعل بخلاف نحو زيد عرف لانه اذا قدر و فرض ان اصله كان عرف زيد فالظاهر ان زيد فاعل عرف لا بدل عن فاعله لقلة نظائر و اسروا النجوى الذين ظلموا و لو قلنا فيه ان الذين ظلموا بدل من فاعل اسروا و اذا كان زيد فاعلاً لعرف فيمتنع تقديمه على الفعل لما بين في النحو ان رتبة الفاعل بعد الفعل كما صرح بذلك السيوطي في شرح قول ابن مالك:[1]

و بعد فعل فاعل فان ظهر فهو و الا فضمير استتر

فلا يكون لزيد في زيد عرف غير الابتدائية اللهم بذلك الوجه البعيد الذي لا يرتكب الا عند الضرورة كما في المنكر نحو رجل جائني اي لا امرئة او لا رجلان على ما تقدم من التخصيصين اي الجنسي او الفردي دون قولهم شراهر ذاناب لامتناع كل واحد من التخصيصين فيه لما تقدم بيانه انفاً فلا بد من القول بالتخصيص النوعي لما تقدم بيانه ايضاً انفاً هذا خلاصة احتجاجه في كلامه الطويل مع زيادة منا للايضاح.

و اما حاصل ما ياتي من وجه نظر المصنف فهو امور ثلاثة الاول منع الفرق بين الفاعل اللفظي و المعنوي و الثاني منع الضرورة في المنكر و الثالث منع وجود المانع من التخصيص الجنسي في قولهم شراهر ذاناب.

---

١. شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٤٦٤.

اذا عرفت ذلك يسهل عليك ما ياتي من توضيح قوله (اذ الفاعل اللفظي و المعنوى كالتأكيد و البدل سواء في امتناع التقديم على الفعل (ما بقيا على حالهما اي ما دام الفاعل فاعلا و التابع نابعا بل امتناع تقديم التابع اولى) من امتناع تقديم الفعل لان تقديم الفاعل ليس فيه الا التقديم على العامل خاصة بخلاف تقديم التابع فان فيه تقديم المعمول على العامل و التابع على المتبوع فهذا اشنع فبالامتناع اجدر.

و اذا لم يبقيا على حالهما) بان يفسخ كل واحد منهما عما هو عليه (فلا امتناع في تقديمهما و ايا ما كان) من الوجهين فهما سواء من حيث امتناع التقديم و عدمه (فتجويز تقديم) الفاعل (المعنوي) اي التابع كالتأكيد و البدل (تحكم) اي حكم بلاد ليل (لا يقال) تاييدا للسكاكي انا نختار الشق الثاني اي عدم البقاء على حالهما بان يفسخ كل واحد منهما عما هو عليه لكن لا يوجب ذلك جواز التقديم الا في التابع لان (الفاعل لا يحتمل التقديم بوجه) اذ بتقديمه يبقى الفعل بلا فاعل و ذلك غير جائز اذ لا بد للفعل من ان يكون بعده فاعل لما تقدم انفاً من قوله:[1]

و بعد فعل فاعل فان ظهر ‏ ‏ ‏ ‏ فهو و الا فضمير استتر

(و) اما (التابع) فانه (يحتمله) اي التقديم (على سبيل الفسخ عن التابعية و هو) اي تقديم التابع بعد الفسخ (جائز كما) قال بذلك جمع كثير من النحاة (في جرد قطيفة و اخلاق ثياب) قال نجم الائمة ان الكوفيين جوزوا اضافة الموصوف الى الصفة و بالعكس استشهادا للاول بنحو مسجد الجامع و جانب الغربي و للثاني بنحو جرد قطيفة و اخلاق ثياب و قالوا ان الاضافة فيه لتخفيف المضاف بحذف التنوين كما في جرد قطيفة او بحذف اللام كمسجد الجامع اذ اصلهما قطيفة جرد و المسجد الجامع

---

١. شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٤٦٤.

و البصريون قالوا لا يجوز اضافة الصفة الى الموصوف و لا العكس و ذلك لان الصفة و الموصوف واقعان على شيء واحد فهو اضافة الشيء الى نفسه و لا يتم لهم هذا مع الكوفيين لانهم يجوزون اضافة الشيء الى نفسه مع اختلاف اللفظين و قال المصنف لا يجوز ذلك لان توافق الصفة و الموصوف في الاعراب واجب و ليس بشيء لان ذلك انما يكون اذا بقيا على حالهما فاما مع طلب التخفيف بالاضافة فلا نسلم له فهو موضع النزاع انتهى ملخصاً.

(و) من هذا القبيل ما تقدم في بحث تعقيب المسند اليه بعطف البيان اعني (قوله).[1]

و المؤمن العائذات الطير يمسحها   ركبان مكة بين الغيل و السند

لان العائذات كان في الاصل مؤخرا على انه صفة للطير ثم فسخ عن التابعية فقدم على الموصوف و جعل الموصوف عطف بيان له فتحصل من جميع ما ذكرنا ان التابع يحتمل التقديم على سبيل الفسخ عن التابعية دون الفاعل لانه لا يحتمل التقديم بوجه.

(لانا نقول) تاييدا للمصنف (لا نسلم ذلك) اي لا نسلم عدم احتمال الفاعل التقديم بوجه و لا يلزم ما ذكرتم من بقانه بدون الفاعل بعد تقديمه لجواز اقامة المضمر مقامه مقارنا للفسخ نظير ما قاله السيوطي عند قول ابن مالك:[2]

صفة استحسن جر فاعل   معنى بها المشبهة اسم فاعل

و هذا نصه بعد تحويل اسنادها عنه الى ضمير موصوفها (بل انما يمتنع تقديمه) اي الفاعل (ما دام فاعلا و اما اذا) قدم و (جعل مبتدء و اقيم مقامه ضمير) مقارنا

---

١. شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد شرح تسهيل الفوائد، ج ٧، ص ٣٢٦٠.

٢. شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ١٤٠.

لذلك (فلا) يمتنع التقديم فلا فرق بعد الفسخ بينه و بين التابع في جواز التقديم (فتجويز الفسخ في التابع دون الفاعل تحكم) محض و مكابرة ظاهرة.

(فائدة) المكابرة هي المنازعة في المسئلة العملية لا لاظهار الصواب بل لالزام الخصم و اظهار الفصل و هي منع الدليل بلا شاهد صحيح يدل على المنع او منع المدلول بلا اقامة دليل صحيح على ما يناقضه فيكون كل منهما مكابرة غير مسموعة عند اهل التوجيه و اما التحكم فهو كما تقدم حكم بلا دليل او ترجيح بلا مرجح فالمكابرة و التحكم متقاربا المفهوم لان الفرق اعتباري فاحفظ ذلك و اغتنم و كن من الشاكرين للّه رب العالمين و الى ما ذكرنا من معنى المكابرة و التحكم اشار بقوله (و الاستدلال بالوقوع) اي وقوع نحو جرد قطيفه و اخلاق ثياب و غيرهما (فاسد لان هذا) اي كون امثال هذه الامثلة مما قدم فيه التابع (اعتبار مخص منا) معاشر الادباء و علماء العربية (فكما نعتبر) هذا (في جرد قطيفة) و اشباهه (فلنعتبر) ذلك (في زيد قائم) و اشباهه مما يتوقف صحة المعنى المراد على مجرد الاعتبار و لا يلزم من ذلك وقوع ما جرى فيه الاعتبار فلا يلزم منه خلو الفعل من الفاعل حتى يتولد منه الاشكال و من هنا قيل ان الاعتبار لا مانع فيه في الليل و لا في النهار.

(فان قلت) تاييدا للسكاكي ان (تقديم الفاعل حال كونه فاعلا ممتنع بالاتفاق) فلا ينفع فيه الاعتبار.

و لا يذهب عليك ان في هذه الدعوى اي دعوى الاتفاق في امتناع تقديم الفاعل حال كونه فاعلا تامل بل منع لان الظاهر من كلام ابن هشام في الباب الاول في الوجه الثالث من اوجه ما الحرفية ان المنع مختص بالبصريين فراجع ان شئت (و اما التابع

فلا نسلم امتناع تقديمه حال كونه تابعا بل هو واقع كالتأكيد في قوله.[١]

بنيت بها قبل المحاق بليلة　　　و كان محاقا كله ذلك الشهر

(فان كله تأكيد لذلك الشهر) قدم عليه (و) نحو المعطوف في قوله[٢]

الا يا نخلة من ذات عرق　　　عليك و رحمة اللّه السّلام

على وجه) و هو جعل و رحمة اللّه معطوفا على السّلام و احتمل بعض المحققين جعله معطوفا على المستكن في عليك قد نقل الرضي ذلك في بحث المبتدء و الخبر و قال بعض اخر يحتمل ان يكون الواو اعتراضية و رحمة اللّه مبتدء حذف خبره و الجملة معترضة بين عليك السّلام و سياتي في بحث الايجاز و الاطناب ان مثل هذا الاعتراض كثيرا ما يلتبس بالحال و ههنا احتمال اخر و هو تقدير السّلام بعد قوله عليك فيكون السّلام المذكور مفسرا له (و) نحو (بيت الحماسة)[٣]

لو كان يشكي الى الاموات ما لقى　　　الاحياء بعدهم من شدة الكمد

ثم اشتكيت لا شكاني و ساكنه　　　قبر بسنجار و قبر على فهد

(فان قوله و ساكنه عطف على قبر)

فاذا ثبت بهذه الشواهد وقوع تقديم التابع حال كونه تابعا (فنحو انا و انت و هو في قولنا انا قمت و انت قمت و هو قام عند قصد التخصيص ليس بمبتدء عند السكاكي بل هو تأكيد اصطلاحي) و فاعل معنوى (مقدم و الجملة فعلية و كذا رجل) في رجل (جائني) عند قصد التخصيص كما هو المفروض ليس بمبتدء عند السكاكي بل هو

---

١. حاشية الدسوقي على مختصر المعاني، ج ١، ص ٦٥٩.

٢. خزانة الادب، ج ٤، ص ٢٧.

٣. كتاب المطول و بهامشه حاشية السيد مير شريف، ص ١١٧.

(بدل اصطلاحي) و فاعل معنوى فثبت من مجموع ما تقدم ان ما ادعاه المصنف من تساوى الفاعل اللفظي و المعنوي في امتناع التقديم ما بقيا على حالهما ليس بصحيح و ذلك لوقوع تقديم التابع حال كونه تابعا دون الفاعل فان التقديم فيه ممتنع بالانفاق.

(قلت امتناع تقديم التابع حال كونه تابعا شايع عند النحاة و لذا جعلوا الطير) كما تقدم في بحث تعقيب المسند اليه بعطف البيان (في قوله و المؤمن العائذات الطير عطف بيان للعائذات لا موصوفا) له و لو جاز تقديم التابع حال كونه تابعا لجعلوا الطير موصوفا للعائذات فلما لم يجعلوه موصوفاً له علم ان تقديم الصفة حال الوصفية يمتنع و منه يعلم ان سائر التوابع ايضاً كذلك.

(و) لذا ايضاً (اتفقوا) في باب الاستثناء (على امتناع ما جائني الا اخوك احد بالرفع) اي على ابدال اخوك عن المستثنى منه اعنى احد (لامتناع تقديم البدل) على المبدل منه (و منع هذا) اي منع امتناع تقديم البدل على المبدل منه او منع اتفاقهم (محض مكابرة) قال الرضي اذا كان المستثنى بعد الا و تقدم على المستثنى منه وجب النصب لانه ان كان في الموجب فقد تقدم وجوب نصبه و ان كان في غير الموجب فقد بطل البدل لان البدل لا يتقدم على المبدل منه لانه من التوابع فلم يبق الا النصب على الاستثناء انتهى و لا يخفى عليك ان دعوى الاتفاق في المقام لا تخلو عن مناقشة و كلام و ذلك لان ابن مالك الذي هو احد الائمة في هذا الفن قال:[1]

و غير نصب سابق في النفي قد ... ياتى و لكن نصبه اختران ورد

و مثل الشارح في الشرح بقول حسان[2]

---

١ . شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٦٠٠؛ اوضح المسالك الى الفية ابن مالك، ج ٢، ص ٢٣٣.

٢ . الحدائق الندية في شرح الفوائد الصمديه، ص ٣٩٥؛ شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد شرح تسهيل الفوائد، ج ٥، ص ٢١٥٨.

لانهم لا يرجون منه شفاعة اذا لم يكن الا النبيون شافع

فقول التفتازاني و حكمه بان منع هذا محض مكابرة لا يخلو من مكابرة فتنصر.

(و دليل امتناع تقديم الفاعل و هو التباسه بالمبتدء قائم) اي حاصل (ههنا) لان البدل و التأكيد لو قدما حال بقائهما على التابعية لالتبسا ايضاً بالمبتدء.

(و اما قوله و كان محاقا كله ذلك الشهر فبعد ثبوت كون البيت مما يستشهد به) اي بعد ثبوت كون الشاعر من الفصحاء الذين يستشهد بكلامهم في اثبات القواعد اللغوية و الشاعر ليس كذلك لانه على ما قيل الثعالبي و كلام امثاله ليس بحجة الا فيما ينقلون و ذلك لما تقدم في اوائل الكتاب عند الفرق بين الشواهد و الامثلة (يحتمل ان يكون كله تأكيدا للضمير المستتر في كان) الراجع الى الشهر (لدلالة قوله قبل المحاق على الشهر) و ذلك لان المحاق ثلاثة ايام من اخر الشهر سميت بذلك لمحاق ضوء القمر و ذهابه فيها فهذا الضمير المستتر في كان من قبيل الضمير في قوله تعالى ﴿وَ لِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ واحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ﴾[1] من حيث انه راجع الى الميت لدلالة لكل واحد منهما السدس على الميت لان المراد من السدس نصيب احد الابوين مما تركه الميت.

(و) حينئذ (كان قوله ذلك الشهر بدلا منه) اي من الضمير المستتر في كان و تفسيرا له) اي للضمير لا اسما لكان (و لو سلم) انه اي كله تأكيد لذلك الشهر (فيكون شاذا او محمولا على الضرورة) الشعرية (فلا يدل على جوازه في السعة و لو سلم) جوازه في السعة (ففيه) ان التقديم الواقع في هذا البيت لا يثبت المطلوب لانه (تقديم على المتبوع فقط) اي على ذلك الشهر فقط (و المطلوب جواز تقديمه على

---

١. النساء/ ١١.

العامل ايضاً) اي على كان ايضاً فلا يفيد الاستشهاد بهذا البيت.

(نعم قد ذكر النحاة انه يجوز تقديم المعطوف بالواو و الفاء و ثم واو و لا على المعطوف عليه في ضرورة الشعر بشرط ان لا يتقدم المعطوف على العامل و اما تقديم التأكيد و البدل في السعة على المتبوع و العامل جميعا فمما لم يقل به احد).

الى هنا كان الكلام في الوجه الاول من وجوه النظر و الوجه الثاني قوله (ثم لا نسلم انتفاء التخصيص) المسوغ للابتدا بالنكرة (في صورة المنكر اعني نحو رجل جائني لو لا تقدير التقديم لحصوله اي التخصيص) المسوغ للابتداء بالنكرة (بغيره اي بغير تقدير التقديم كما ذكره السكاكي في شراهر ذا ناب من التهويل و غيره كالتحقير و التكثير و التقليل و غير ذلك مما) تقدم في بحث تنكير المسند اليه انه (يستفاد من التنكير) كالافراد و النوعية و غير ذلك مما يتولد من التنكير بحسب مقتضى المقام و يستنبطه الذوق السليم الذي هو موهبة من مواهب الملك العليم.

فان قلت كيف يرد على السكاكي هذا الوجه الثاني مع انه لم يصرح بانه لا سبب للتخصيص سوى تقدير التقديم.

قلت نعم (فهو) اي السكاكي (و ان لم يصرح بان لا سبب للتخصيص سواء) اي سوى تقدير التقديم (لكن استلزم كلامه ذلك) اي استلزم كلام السكاكي في تعليل استثناء المنكر انه لا سبب للتخصيص المسوغ للابتداء بالنكرة سوى اعتبار تقدير التقديم (حيث قال انما يرتكب ذلك الوجه البعيد) اي تقدير التقديم (عند المنكر لفوات شرط المبتدء) النكرة اي لفوات التخصيص المسوغ للابتداء بالنكرة فكلامه هذا يدل بالدلالة الاستلزامية على انه لا سبب للتخصيص سوا اعتبار تقدير القديم (لا يقال) في رد الوجه الثاني و ابطاله ان (التنكير) في رجل جائني لا يستفاد منه الحصر المطلوب لان التنكير (انما يدل على النوعية بالتهويل او غيره) من المعاني المذكورة

انفاً (و الحصر) المطلوب (انما يستفاد من تقدير التقديم فلا بد منه) اي من اعتبار تقدير التقديم (بحال) من الاحوال يعني و لو في حال دلالة التنكير على النوعية و نحوها من المعاني.

(لانا نقول قد ذكرنا ان ما تخصص بالوصف) و لو كان ذلك الوصف مستفادا من التنكير (يمتنع فيه) اي فيما تخصص بالوصف (تقدير التاخير) اذ لا ضرورة حينئذ تدعوا الى ارتكابه (لصحة وقوعه) اي وقوع ما تخصص بالوصف (مبتدء) لانه حينئذ (كالمعرف) في جواز الابتداء به (و) قد ذكرنا ايضاً (انه يجب ان يكون الحصر مستفادا من الوصف) ليتاتى التوفيق بين كلامه و كلام الائمة حيث تالوا شراهر ذا ناب بما اهر ذا ناب الاشر و ذلك بناء على ان التقييد بالوصف عنده يدل على نفي الحكم عما سواه على التفصيل الذى بيناه فيما سبق (و الا) اي و ان لم يجب ان يكون الحصر مستفادا من الوصف المتولد من التنكير بل يمكن ان يكون الحصر من تقدير التاخير (فلا توجيه لكلامه) اي كلام السكاكي اذ لا يرتكب ذلك الوجه البعيد الا عند الضرورة و لا ضرورة في المنكر لحصول المسوغ للابتداء بالنكرة حينئذ بالوصف المتولد من التنكير فلا يمكن القول بحصول الحصر المطلوب الا من الوصف المذكور.

(بل الجواب) عن الوجه الثاني (انه) اي السكاكي (انما يعتبر التقديم و التاخير في صورة المنكر اذا لم يقصد به) اي بالمنكر (التخصيص النوعي الذي يمكن ان يستفاد من الوصف المستفاد من التنكير كما في قولنا رجل جائنى بمعنى لا امرئة او لا رجلان).

و الحاصل ان مراد السكاكى من قوله لئلا ينتفي التخصيص اذ لا سبب سوى تقديم التاخير انما هو اذا اريد تخصيص الجنس او الواحد و هذا التخصيص لا

يستفاد الا من تقدير التقديم فصح قوله انه لا سبب سوى تقدير التقديم فبطل الوجه الثاي اعنى قول المصنف ثم لا نسلم انتفاء التخصيص في صورة المنكر الخ.

و اما الوجه الثالث من وجوه النظر فهو قوله (ثم لا نسلم امتناع ان يراد) في شراهر ذا ناب التخصيص الجنسى بان يكون المعنى ان (المهر شر لا خير اذ لا دليل عليه) اي على الامتناع (لا نقلا) من اهل اللغة (و لا عقلا) اذ لا مانع عند العقل ان يراد ان المهر للكلب شر لا خير و لم ينقل من احد انه لا يستعمل في ذلك كيف نسلم قول السكاكي بامتناع ان يراد المهر شر لا خير،

و قد (قال الشيخ) و قوله الحجة في هذا الفن و يسمع منه في امثال ذلك (قدم شر لان المعنى) ان (الذي اهره) اي ذا ناب اي الكلب (من جنس الشر لا من جنس الخير) فبطل ما ادعاه السكاكي من امتناع تخصيص الجنس.

(ثم قال السكاكي و يقرب من قبيل هو قام) و انا قمت و انت قمت و زيد قام (زيد قائم في التقوى) و انما يقرب من ذلك (لتضمنه اي قائم الضمير مثل قام) و قمت (فيتكرر الاسناد و يتقوى الحكم و قال) السكاكي في وجه ذلك (انما قلت يقرب دون ان اقول نظيره

لان قائم لما لم يتفاوت في الخطاب و الحكاية) اي حكاية نفس المتكلم (و الغيبة في انا قائم و انت قائم اشبه الخالي عن الضمير و هذا معنى قوله) اي الخطيب (و شبهه) بفتح الشين و الباء مشددا (اي شبه السكاكي قائم مع انه متضمن للضمير) الراجع الى زيد المبتدء لانه خبر مفرد و المفرد المشتق متضمن للضمير كما قال في الالفية:[1]

---

١. شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٢٠٥.

و المفرد الجامد فارغ و ان يشتق فهو ذو ضمير مستكن

(بالخالى عنه) اي عن الضمير (من جهة عدم تغيره في التكلم و الخطاب و الغيبة كما لا يتغير الخالى عنه نحو انا غلام و انت غلام و هو غلام و قد يصحف) اي يغير و يخطأ في (قوله و شبهه) الذي الذي بفتح الشين و الباء مشددا فيقرء بكسر الشين و سكون الباء (مخففا) و بذلك يتغير المعنى المراد في كلام السكاكي قال في المصباح التصحيف تغيير اللفظ حتى يتغير المعنى المراد من الموضع و اصله الخطأ يقال صحفه فتصحف اي غيره فيتغير حتى التبس انتهى[1] (و) حينئذ (يظن انه) اي شبهه (اسم منصوب على انه مفعول معه) فيصير معنى كلام السكاكي حينئذ ما اشار اليه بقوله (اي لتضمنه الضمير مع شبهه اي مشابهته للخالى عن الضمير يعني ان قوله و يقرب يشتمل على امرين احدهما المقاربة في التقوى و الثاني عدم كمال التقوى فقوله لتضمنه الضمير علة للاول) اي للمقاربة في التقوى (و) قوله (شبهه علة للثاني) اي لعدم كمال التقوى (و لا يخفى ما فيه) اي في ظن انه مفعول معه (من التعسف) وجه التعسف ان المفعول معه كما قال السيوطي مختلف فيه هل هو قياسى ام سماعى لا يتجاوز ما سمع منه و المختار عند المحققين الثاني و ان العطف ان يمكن بلا ضعف احق من النصب على المفعولية حملا للواو على الاصل اعني العطف فلان اصل الواو التي قبل المفعول معه هو العطف ففى جعله مفعولا معه مصير الى المرجوح المختلف فيه و ترك للراجح المتفق عليه.

(و من اراد هذا المعنى) الذي اريد من التصحيف (فليقرء و شبهه بالجر عطفا على تضمنه ليكون اوضح) في افادة ذلك المعنى لان قرائة الجر تدل بالمطابقة على

---

١. المصباح المنير، ص ٦٠.

ان علة المقاربة امران متساويان في العلية احدهما ثبوت التقوى في زيد قائم لما فيه من تكرر الاسناد و ثانيهما عدم كمال ذلك التقوى اذ لو كان ذلك التقوى كاملا لكان زيد قائم عين زيد قام من حيث التقوى لا قريبا منه و انما قلنا ان الجر على العطف يدل على التساوي بين الامرين دون النصب على المفعول معه لان العطف يدل على كون المعطوف مقصودا بالنسبة مع متبوعه بحيث لا فرق بينهما في المقصودية بخلاف كون الشيء مفعولا معه لانه يدل على ان ذلك الشيء هو المقصود بالنسبة و المعمول الاول الذي يصاحبه غير مقصود بل تابع له فيها مثلاً اذا قلت جئت و زيدا بالنصب على المفعول معه كان معناه ان زيدا اصل في المجيء و انا تابع له فيه و اذا قلت جئت انا و زيد بالرفع على العطف كان معناه استوائكما فيه و ذلك لما سياتي في اول باب الفصل و الوصل من انه اذا قصد تشريك مفرد لمفرد اخر قبله في حكم اعرابه من كونه فاعلاً او مفعولاً او حالاً او غير ذلك يجب عطفه عليه و اما وجه كون النصب على المفعول معه دالا على انه الاصل فيدل عليه ما ذكره في اول الباب الرابع و في اول بحث الكناية فانه قال في الموضع الاول في شرح قول الخطيب الفعل مع المفعول كالفعل مع الفاعل في ان الغرض من ذكره معه قال في شرحه اي ذكر كل من الفاعل و المفعول مع الفعل لا ذكر الفعل مع كل منهما يعرف بالتامل انتهى.

و المراد من المعرفة الذي يحصل بالتامل يظهر مما ذكره في الموضع الثاني فانه قال هناك انه يقال جاء فلان مع الامير و لا يقال جاء الامير معه انتهى.

فتامل تعرف من ذلك وجه كون المفعول معه اصلا و المعمول الذي قبله تابعا و فرعا و لا منافاة بين ذلك و بين ما قاله السيوطي في بحث المفعول له من ان قولك جئت و زيدا معناه كنت السبب في مجيئه انتهى يعرف عدم المنافاة بالتامل.

(و لهذا اي و لشبهه) اي لشبه قائم (بالخالى عن الضمير لم يحكم بانه مع

الضمير) المستتر فيه (جملة) بل حكم بانه مفرد كما صرح بذلك ابن مالك في قوله:[١]

و المفرد الجامد فارغ و ان يشتق فهو ذو ضمير مستكن

و سياتي في اول الباب السابع وجه اخر لعدم كونه جملة و نحن نبينه هناك ان ساعدنا التوفيق لذلك:

و اما في صلة الموصول) اي في صلة ال الموصولة لا سائر الموصولات (فانما حكم بذلك) اي بكون قائم مع الضمير جملة (لكونه فيها فعلا عدل به الى صورة الاسم كراهة دخول ما هو في صورة لام التعريف) مع الهمزة (على صريح الفعل) قال الرضي مذهب الجمهور ان اصل الضارب و المضروب الضرب و الضرب فكرهوا دخول اللام الاسمية المشابهة للحرفية لفظا و معنى على صورة الفعل اما لفظا فظاهر و اما معنى فلصيرورة اللام مع ما دخلت عليه معرفة كالحرفية مع ما يدخل عليه فصيروا الفعل في صورة الاسم الفعل المبنى للفاعل في صورة اسم الفاعل و المبنى للمفعول في صورة اسم المفعول لان المعنيين متقاربان اذ معنى زيد ضارب زيد ضرب او يضرب و زيد مضروب اي ضرب او يضرب و لكون هذه الصلة فعلا في صورة الاسم عملت بمعنى الماضي.

و لو كانت اسم فاعل او مفعول حقيقة لم تعمل بمعنى الماضي كالمجرد عن اللام و كان حق الاعراب ان يكون على الموصول كما نذكره فلما كانت اللام الاسمية في صورة اللام الحرفية نقل اعرابها الى صلتها عارية كما في الا اذا كانت بمعنى غير انتهى.

(و) لهذا اي و لشبهه بالخالي عن الضمير (لا عومل قائم مع الضمير) المستتر فيه

---

١. شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٢٠٥.

(معاملتها اي الجملة في البناء حيث اعرب في نحو رجل قائم و رجلا قائما و الحاصل) من قوله و يقرب الى هنا (انه) اي قائم (لما كان متضمنا للضمير) المستتر العائد الى المبتدء (و مشابها للخالي عنه روعيت فيه الجهتان) اي جهة التضمن و جهة المشابهة.

(اما) مراعاة الجهة (الاولى فبان جعل قريبا من هو قام في التقوى) لتكرر الاسناد فيه و ان كان احد الاسنادين فيه ناقصا.

(و) اما مراعاة الجهة (الثانية فبان لم يجعل جملة و لا عومل معاملتها في البناء) خلاصة الكلام انه قد عرفت ان القرب يشتمل على امرين احدهما ثبوت التقوى و الاخر عدم كماله ففي جعله قريبا من هو قائم رعاية للجهتين لا للجهة الاولى فقط

فالاولى ان يقول اما الاولى فبان جعل مشتملا على التقوى و اما الثانية فبان لم يجعل كاملا في التقوى كزيد قام و لم يجعل جملة و لا عومل معاملتها في البناء هذا و لا يذهب عليك ان في التعبير بالبناء مسامحة لان الجملة لا توصف بالبناء و لا بالاعراب لانهما كما قال الرضى من صفات المفردات قيل ان المسامحة للاشارة الى ان الفعل مع فاعله متضمن للاسناد و هو معنى حرفي يوجب البناء فتامل.

(فان قيل لو كان الحكم بالافراد) اي بكونه مفردا لا جملة (و الاعراب) حسبما تقدم (في قائم من زيد قائم بناء على شبهه بالخالي عنه) اي عن الضمير بناء على كونه مستترا فيه و عدم تغييره في الحالات الثلاث (لوجب ان لا يحكم بالافراد و الاعراب فيما اسند الى الظاهر نحو زيد قائم ابوه لانه) حينئذ (كالفعل بعينه اذا الفعل لا يتفاوت عند الاسناد الى الظاهر) الا على اللغة التي اشار اليها ابن مالك بقوله[1]

---

١ . شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٤٦٧.

و قد يقال سعدا و سعدوا   و الفعل للظاهر بعد مسند

(قلنا) قد (جعل) قائم المسند الى الظاهر (تابعا للمسند الى الضمير) اي لقائم المسند الى الضمير (و حمل عليه في حكم الافراد) اي في عدم كونه جملة و مبنيا (و هذا معنى قوله في المفتاح) بعد ان قال و يقرب من قبيل انا عرفت و انت عرفت و هو عرف في اعتبار تقوى الحكم زيد عارف الى ان قال لم يحكم على عارف بانه جملة و لا عومل معاملتها في البناء ثم قال (و اتبعه) اي عارف في زيد عارف (في حكم الافراد نحو) عارف في (زيد عارف ابوه اي جعل تابعا لعارف المسند الى الضمير عارف المسند الى الظاهر) و الحاصل ان عارف في زيد عارف ابوه جعل تابعا لعارف في زيد عارف (فحكم بانه) اي عارف في زيد عارف ابوه (مفرد مثله) اي مثل عارف في زيد عارف و هذا هو المعنى الصحيح الذي قصده السكاكي من قوله المذكور.

(و) لكن (قال المصنف) في الايضاح (معناه اتبع عارف) الذى هو اسم فاعل (عرف) الذي هو فعل (في الافراد اذا اسند الى الظاهر مفردا كان) نحو زيد عرف ابوه و زيد عارف ابوه (او مثنى) نحو زيد عرف ابواه و زيد عارف ابواه (او جمعا) نحو زيد عرف ابائه و زيد عارف ابائه.

(و لعله) اي ما قاله المصنف في الايضاح (سهو اذ لا حاصل حينئذ لهذا الكلام) في هذا المقام اذ الكلام في هذا المقام كما اوضحناه في ان عارف المسند الى الضمير ليس بحملة فكذلك عارف المسند الى الظاهر فانه ايضاً ليس بجملة لانه جعل تابعا لذلك فالقول بان عرف اذا اسند الى الظاهر لا يثنى و لا يجمع فكذلك عارف اذا اسند اليه بحث اخر لم يقع فيه الكلام في هذا المقام و ان كان هذا البحث

صحيحا في نفسه كما اشير الى ذلك في قول ابن مالك في باب النعت:[١]

و هو لدى التوحيد و التذكيرا و   سواهما كالفعل فاقف ما قفوا

و الحاصل ان ما فهمه المصنف من قول السكاكي معنى صحيح لا غبار عليه في نفسه لكن ليس هذا مراد السكاكي من قوله في المفتاح لانه لا يصح ادخال هذا و البحث عنه في هذا المقام فهو نظير ما قاله الشهيد من ان التشهد بالولاية لعلي عليه السلام و ان محمدا و اله خير البرية و ان كان الواقع كذلك فما كل واقع حقا يجوز ادخاله في العبادات انتهى.

(و مما) اي من المسند اليه الذي (يرى تقديمه على المسند كاللازم) و الواجب عند البلغاء و العارفين بمزايا الكلام المعتنين بالخصوصيات التي بها يطابق اللفظ لمقتضى المقام (لفظ مثل و غير اذا استعملا على سبيل الكناية) فيه اي في قوله كاللازم اشارة الى ان القواعد لا تقتضى وجوب التقديم و لكن اتفق في كلام البلغاء انهما لم يستعملا الا في الكناية فاشبها ما اقتضت القواعد تقديمه حتى لو استعملا بخلافه عند قصد الكناية كان الكلام منبوذا عندهم و لو كان ذلك جائزا على حسب القواعد و يتضح المراد من الكناية ههنا (في نحو مثلك لا يبخل و غيرك لا يجود) فانهما (بمعنى انت لا تبخل و انت تجود) هذا فيما كان المسند سلبا.

و في الايجاب نحو مثل الامير حمل على الادهم و الاشهب) سيجيء معنى هذين الوصفين بعد مبحث الالتفات (و) نحو (غيري باكثر هذا الناس ينخدع اي الامير حمل) على الاهم و الاشهب (و انا لا انخدع) باكثر هذا الناس و المسوغ لوقوع مثل و غير مبتدء تخصيصها بالاضافة و ان لم يتعرفا بها لتوغلهما في الابهام فتامل.

---

١. البهجة المرضية، ص ٣٣٢؛ شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ١٩٣.

و ليعلم ان الكناية كما ياتي في بابها ذكر الملزوم و ارادة اللازم فاذا قلت مثلك لا يبخل فقد نفيت البخل عن كل مماثل للمخاطب اي عن كل من كان متصفا بصفاته و المخاطب داخل في هذا الكل لانه متصف بتلك الصفات فيلزم انه لا يبخل لاستلزام الحكم الثابت للكل ثبوت الحكم للافراد فذكر نفي الحكم عن الكل و هو الملزوم و اريد منه اللازم اعني نفي الحكم عن فرده و هو المخاطب و اما اذا قلت مثلك لا يبخل و اردت به شخصا معينا اشتهر بمماثلة المخاطب حتى يكون المعنى فلان لا يبخل فليس في الكلام حينئذ كناية لانه تصريح بمن نفى عنه البخل.

و كذا اذا قيل غيرك لا يجود لانه اذا نفى الجود عن غيرك على وجه العموم في كل فرد ممن هو غيرك استلزم ذلك ثبوت الجود لك لان الجود صفة موجوده قطعا لا بد لها من محل تقوم به و محلها اما انت او غيرك و قد نفى قيامها بكل فرد غيرك فلزم قيامها بك انت فاستعمل الكلام في الملزوم اعنى نفي الجود عن كل فرد ممن هو غيرك و اريد منه اللازم و هو اثبات الجود لك نفسك.

و اما اذا اقيل غيرك لا يجود و اريد منه شخصا معينا اشتهر بمغايرته لك حتى يكون المعنى ان فلانا الذي مشتهر بمغايرته لك لا يجود فليس فيه كناية اصلا لانه تصريح بمن نفى عنه الجود و انت اذا اتقنت ما ذكرنا في هذين المثالين تقدر ان تقيس عليهما المثالين الاخيرين اعني مثل الامير حمل على الادهم و الاشهب و غيري باكثر هذا الناس ينخدع و الحاصل ان قولك مثلك لا يبخل مدلوله الصريح نفي البخل عن شخص مماثل للمخاطب و هذا ليس بمراد و المراد لازمه و هو نفى البخل عن المخاطب و قس عليه سائر الامثلة و من ذلك يتضح لك قوله (فالاول) اي لفظ مثل (كناية عن ثبوت الفعل) في الايجاب (او) عن (نفيه) اي نفي الفعل (عن المخاطب) في النفي.

هذا اذا كان لفظ مثل مضافا الى ضمير المخاطب و اما اذا لم يكن مضافا الى ضمير المخاطب (بل) الى غيره فحينئذ يكون كناية عن ثبوت الفعل او نفيه (عمن اضيف اليه لفظ مثل) ففي مثل الامير حمل على الادهم و الاشهب يكون كناية عن ثبوت الفعل للامير و في مثل الامير لا يبخل كناية عن نفي الفعل للامير (لانه اذا ثبت الفعل لمن يسد مسده و من هو على اخص اوصافه) كما هو مقتضى الشبه و المثلية بناء على ما ياتي في بحث التشبيه من ان المراد من وجه الشبه المعنى الذي له زيادة اختصاص بالمتشابهين و قصد بيان اشتراكهما فيه و لهذا قال الشيخ عبد القاهر التشبيه الدلالة على اشتراك الشيئين في وصف هو من اوصاف الشيء في نفسه خاصة فتامل.

(او نفي عنه) اي عمن يسد مسده و من هو على اخص اوصافه (و اريد) من الكلام (ان من كان على الصفة التي هو) اي من اضيف اليه لفظ مثل (عليها) اي على تلك الصفة (كان من مقتضى القياس) الحاصل من الاستقراء و التتبع للاشخاص من حيث كونهم فاعلين او غير فاعلين (و موجب العرف ان يفعل كذا او ان لا يفعل كذا لزم الثبوت) اي ثبوت ذلك الفعل (لذاته) اي عن ذات من اضيف اليه لفظ مثل (بالطريق الاولى).

و الحاصل ان المراد من مثل الامير حمل على الادهم و الاشهب ان مثل الامير الذي هو على اخص اوصافه يحمل على الادهم لان لازم المثل لازم لمماثله فيكون مثل الامير حمل على الادهم و الاشهب كناية عن اثبات ذلك الحكم للامير بالطريق الاولى بمعنى ان الامير احق بان يحمل و المراد من مثلك لا يبخل ان مثلك الذي هو على اخص اوصافك لا يتصف بالبخل و لا يفعله فيلزم اتصافك بنفى البخل و عدم فعله لان لازم المثل لازم لمماثله فيكون مثلك لا يبخل كناية عن نفي الفعل اي البخل عن المخاطب بالطريق الاولى بمعنى انك احق بان لا تبخل.

(و الثاني) اي لفظ غير (كناية عن ثبوت الفعل لمن اضيف اليه لفظ غير في النفى) نحو غيرك لا يجود (و) كناية (عن سلبه) اي الفعل (عنه) اي عمن اضيف اليه الفعل (في الايجاب) نحو غيرى باكثر هذا الناس ينخدع (لانه اذا نفى الجود عن غير المخاطب) على وجه العموم (مثلا) فحينئذ (ثبت) الجود (للخاطب ضرورة ان الجود موجود و لا بد له من محل يقوم به و لانه اذا اثبت الانخداع للغير) اي لغير المتكلم (من غير القصد الى ان انسانا) معينا (سوى المتكلم يتصف بالانخداع و لا شك في ثبوت الانخداع في الجملة) فحينئذ (لزم سلب الانخداع عن المتكلم فهما) اي لفظ مثل و غير (قد استعملا على سبيل الكناية و لم يقصد) بهما (ثبوت الفعل) فيما اريد بهما الثبوت (او نفيه) فيما اريد بهما النفى (لانسان) معين (مماثل او مغاير لمن اضيف) لفظ مثل او لفظ غير (اليه كما) اريد بهما ذلك الانسان المماثل او المغاير (في قولنا مثلك لا يوجد و قوله):[1]

غيري جنى و انا المعاقب فيكم　　　فكانني سبابة المتندم

فانه اريد بالاول نفي الوجود عن انسان اخر مماثل المخاطب لا نفيه عنه و بالثاني اثبات الجناية لانسان اخر مغاير للمتكلم لا اثباتها له (فان التقديم) اي تقديم لفظ مثل و لفظ غير (ليس كاللازم عند قصد هذا المعنى و الى هذا) اي الى ان التقديم ليس كاللازم عند قصد هذا المعنى (اشار بقوله من غير ارادة تعريض بغير المخاطب) حاصل معنى التعريض على ما يظهر مما ياتي في بحث الكناية ان يتكلم الانسان بكلام تظهر من نفسه شيئا و مراده شيء اخر كما يقال في التعريض بمن يوذى المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه و يده فانه كناية عن نفي صفة الا سلم

---

١. مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ج ١، ص ٢٦٤.

عن الموذي و في التعريض بمن يشرب الخمر و يعتقد حلها و انت تريد تكفيره تقـول انا لا اعتقد حل الخمر و هذا كناية عن اثبات صفة الكفر لـه قـال صـاحب الكـشاف التعريض ان تذكر شيئا تدل به على شيء اخر لم تذكره كما يقول المحتـاج للمحتـاج اليه جئتك لا سلم عليك فكانه امال الكلام الى عرض يدل علـى المقـصود و يـسمى التلويح لانه يلوح منه ما يريده فظهر من جميع ذلك ان ارادة التعريض بغير المخاطب تحصل (بان يراد بمثلك و غيرك انسان غير المخاطب مماثل له او غير مماثل) فحينئذ يخرج لفظ مثل و غير مما نحن فيه فلـيس تقـديمهما كـاللازم لان التقـديم انمـا كـان كاللازم فيما لم يرد منهما التعريض بغير المخاطب (و قولـه) اي الخطيـب (مـن غيـر ارادة تعريض معناه حال كون ذلك القول او الكلام) الذي ذكـر فيـه لفـظ مثـل او غيـر (ناشئا من غير ارادة التعريض) بغير المخاطب بل غير من اضيف اليه لفظ مثل او غيـر (اي لم ينشاء) ذلك القول او الكلام (من اراده التعريض كمـا تقـول ضـربني مـن غيـر ذنب اي ضربا لم ينشأ من ذنب كما ان قولك غيرى فعل كذا معناه انا لم افعله).

و الحاصل ان لفظ غير في قوله من غير ارادة تعريض بغير المخاطب لـيس كلفـظ غير فيما نحن فيه اذ لم يقصد من لفظ غير فيه شيء مغاير لما اضيف هو اي غيـر اليـه بل قصد منه النفى فيكون بمعنى لا النافية لذا فسره بقوله لم ينشاء بخلاف ما نحن فيـه فانه اريد به الشخص لا النفي (فهذا) اي كـون لفـظ غيـر بمعنـى النفـي (مقـام اخـر يستعمل فيه غير على سبيل الكناية و يلزم فيه من فليتنبه له) حتـى لا يـشتبه المقـصود من لفظ غير في كل واحد من المقامين (لكونه اي يرى تقديمه كاللازم (لكون التقديم اعون على المراد بهما اي بهذين التركيبين) اي التـركيبين فـي نحـو مثلـك لا يبخـل و غيرك لا يجود (لانهما من الكنايه المطلوب بها نفس الحكم) اي المطلوب بها اثبـات امر لامر او نفيه عنه حاصله انهما من افراد القسم الثاني من اقسام الكناية الذي يـذكره

في بحث الكناية بقوله الثانيه من اقسام الكناية الكناية المطلوب بها نسبة اي اثبات امر لامر او نفيه عنه (بطريق المبالغة و اثبات الحكم بطريق الكناية ابلغ لما سيجيء) هناك حيث يقول اطبق البلغاء على ان المجاز و الكناية ابلغ من الحقيقه و التصريح لان الانتقال فيهما من الملزوم الى اللازم فهو كدعوى الشيء ببينة (و التقديم لكونه مفيدا للتقوى) لتكرر الاسناد بذلك (اعون على اثبات الحكم بطريق المبالغة) التي تحصل من الكناية في الحكم اي في ثبوت امر لامر او نفيه عنه.

(و قوله) اي الخطيب (يري تقديمه كاللازم عبارة الشيخ في دلائل الاعجاز) نقله هنا على ما هو دابة من اقتنانه للكلام (و معناه ان مقتضى القياس و موجب العرف ان يجوز التاخير ايضاً) اي تاخير لفظ مثل و غير اذ ليس فيهما شيء مما يوجب تقديم المسند اليه اذ موجبات تقديمه محصورة مبينة في النحو ليس فيهما شيء من ذلك.

و المبالغة المطلوبة في المقام لا يتوقف على تقديمهما (لحصول المبالغة) المطلوبة (بالكناية) لانها وضعت لذلك (لكن التقديم) لهما يرى (كالامر اللازم لانه لم يقع الاستعمال) في كلام البلغاء (على خلافه) اي خلاف التقديم (قطعا) و المتبع في امثال ذلك هو كلامهم لا كلام من التحق كلامهم باصوات الحيوانات على ما تقدم في اوائل الكتاب.

(قال الشيخ و انت اذا تصفحت الكلام) اي كلام البلغاء (وجدت هذين الاسمين) اي لفظ مثل و غير (يقدمان ابدا) و دائما (على الفعل اذا قصد بهما هذا المعنى) الكنائي (و ترى هذا المعنى) الكنائي (لا يستقيم فيهما اذا لم يقدما لو قلت يفعل كذا مثلك او غيرك) او قلت لا يفعل كذا مثلك او غيرك (رايت كلاما مقلوبا عن جهته و مغيرا عن صورته) المقبولة عند البلغاء (و رايت اللفظ قد نبأ) اي اخبر (عن معناه و رايت الطبع)

السليم و الذوق المستقيم (يابى) اي يمتنع (ان يرضاه) و يستحسنه و يقبله.

(قيل) و القائل جماعة منهم ابن مالك و انما اتى بصيغة التمريض لا لضعف ما قالوا بل لضعف ما استدلوا به لما قالوا يظهر ما ذكرنا مما ياتي (و قد يقدم المسند اليه المسور بكل على المسند المقرون بحر النفى لانه اي التقديم دال على العموم اي على نفى الحكم عن كل فرد من افراد ما اضيف اليه لفظ كل نحو كل انسان لم يقم فانه يفيد نفى القيام عن كل واحد من افراد الانسان) فيكون مفاده العموم الافرادى (نجلاف ما لو اخر) المسند اليه المسور بكل عن المسند المقرون بحرف النفى (نحو لم يقم كل انسان فانه يفيد نفى الحكم عن جملة الافراد لا عن كل فرد فالتقديم يفيد عموم السلب و شمول النفي و التاخير لا يفيد الا سلب العموم و نفي الشمول) فيكون مفاده العموم الجمعي فتامل.

الى هنا كان الكلام فيما قاله الجماعة و هو حق لا ضعف فيه و اما ما استدلوا به لما قالوه فهو ما اشار اليه بقوله (و ذلك اي افادة التقديم النفي عن كل فرد و التاخير النفي عن جمله الافراد لئلا يلزم ترجيح التأكيد و هو ان يكون) دخول (لفظ كل) على المسند اليه (لتقرير المعنى الحاصل قبله) اي قبل دخول لفظ كل على المسند اليه (و تقويته) اي تقوية المعنى الحاصل قبله (على التأسيس و هو ان يكون لافادة معنى اخر لم يكن حاصلاً قبله يعني لو لم يكن اتقديم مفيدا لعموم النفي و التاخير لنفي العموم يلزم ترجيح التأكيد على التأسيس و اللازم) اي ترجيح التأكيد على التأسيس (باطل لان الياسيس خير من التأكيد لان حمل الكلام على الافادة) اي افادة معنى اخر لم يكن حاصلاً قبله (خير من حمله) اي الكلام (على الاعادة) اي اعادة المعنى الحاصل قبله (فالملزوم) و هو قوله لو لم يكن التقديم الخ.

(مثله) في البطلان اي باطل و ذلك لما ثبت في محله من ان رفع التالى في القياس

الاستثناني ينتج رفع المقدم (فان عورض) استدلالهم (بان استعمال كل في التأكيد اكثر) من استعماله في التأسيس (فالحمل عليه) اي على التأكيد (راجح) فاللازم ليس بباطل فالملزوم مثله.

(قلنا) كون استعمال كل في التأكيد اكثر (ممنوع) و سيجيء الكلام في ذلك في اخر هذا البحث (و لو سلم) ذلك (فلم يعارض ما ذكرنا) من ان حمل الكلام على الافادة خير من حمله على الاعادة (لانه) اي ما ذكرنا (اقوى) من الرجحان الحاصل من اكثرية الاستعمال في التأكيد (لان وضع الكلام على الافادة) و الاستفادة كما تقدم في اول الكتاب و لذا قالوا الكلام ما افاد المستمع فائدة تامة يحسن السكوت عليها و من هنا قال الاصوليون في مبحث تعارض الاحوال اذا دار الامر بين الحقيقة و المجاز المشهور بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع.

فان قلت ان افادة تقديم المسند اليه المسور بكل على المسند المقرون بحرف النفى عموم النفي و تاخيره نفي العموم امر يعلم بالوضع و الاستعمال و مستند الى اللغة فلا وجه لاثباته بالبينة و الاستدلال و بعبارة اخرى ان اللغة لا تثبت بالدليل و البرهان كما قلنا في اول الكتاب في اللام من الحمد انها لا تثبت بالمذهب و الاديان (قلت) نعم و لكن (كان هذا القائل) يعني ابن مالك و اتباعه (يتمسك في اصل الدعوى) اي افادة تقديم المسند اليه المسور بكل عموم النفي و تاخيره نفي العموم (بالاستعمال) اي استعمال البلغاء كذلك و الاستعمال كما قلت دليل الوضع و اللغة (و) حينئذ (يكون هذا الكلام) اي قولهم لئلا يلزم ترجيح التأكيد على التأسيس (لبيان السبب و المناسبة) و ياتي المراد من ذلك في الفن الثاني عند قول الخطيب و القول بدلالة اللفظ لذاته ظاهره فاسد.

(و الا) اي و ان لم يكن هذا الكلام لبيان السبب و المناسبة (فلا يثبت اللغة بالاستدلال) و ذلك من مسلمات الاقوال (و بيان الملازمة) في الشرطية التي استدل بها ابن مالك و اتباعه اعني قوله لو لم يكن التقديم مفيدا لعموم النفي الخ.

(اما في صورة التقديم فلان قولنا انسان لم يقم) بدون لفظ كل (موجبة مهملة) لانه (اهمل فيها بيان كمية افراد المحكوم عليه) قال في التهذيب فان بين كمية افراده كلا او بعضا فمحصورة كلية او جزئية و ما به البيان سور و الا فمهملة انتهى.

(معدولة المحمول لان حرف السلب قد جعل جزء من المحمول لا ينفصل عنه) اي عن المحمول (و) لذلك (لا يمكن تقدير الرابطة بعده) لانها ان قدر بعد حرف السلب اي لفظ لم يلزم الفصل بينه و بين الفعل فلا يكون داخلا على الفعل و ذلك لا يجوز لان لفظ لم مختص بالفعل فتامل.

قال في التهذيب و قد يجعل حرف السلب جزء من جزء منها فتسمى معدولة و الا فمحصلة و قال بعض المحشين في اخر كلام طويل له هناك فان امكن تقدير الرابطة بعد حرف السلب كقولنا الانسان ليس بقائم كانت سالبة محصلة و ان لم يمكن تقدير الرابطة بعده كقولنا الانسان لم يقم كانت موجبة معدولة المحمول انتهى.[1]

فالمحمول حينئذ مركب من ايجاب و سلب اما الايجاب فلان مجموع الجملة اي جملة لم يقم اثبت و حكم على الانسان فالحمل بطريق الايجاب و الثبوت لا السلب و النفي فيكون معنى القضية بالفارسية (انسان هست لم يقم) و اما السلب فلان المحمول انما هو عدم القيام و سلبه و ذلك ظاهر و الحاصل ان الحكم في هذه القضية بثبوت عدم القيام الانسان لا بنفى القيام عنه و ذلك لان حرف السلب وقع

---

۱ . معجم مصطلحات البلاغية و تطورها، ص ۲۳۱ و ۲۳۸.

جزء من المحمول لا ينفصل عنه فلا يمكن تقدير الرابطة بعده لان لفظ لم مختص بالمضارع فيجب تقدير الرابطة قبله.

اقسام القضايا

و الى بعض ما ذكرنا اشار بقوله (ثم اثبت للموضوع) يعني انسان (هذا المحمول المركب من الايجاب و السلب و لهذا) اي لاجل كون المحمول مركبا من الايجاب و السلب و ثابتاً للموضوع لا منفياً عنه (جعلت) القضية (موجبة معدولة) المحمول (لا سالبة محصلة و لا فرق بينهما من حيث المعني (عند وجود الموضوع كما في هذه المادة اي في انسان لم يقم لان الموضوع فيها و هو الانسان موجود بالضرورة (و لهذا) اي و لعدم الفرق بينهما من حيث المعنى (صح) ما ياتى في المتن الاتى من (جعلها) اي الموجبة المهملة المعدوله المحمول كهذه المادة (في قوة السالبة الجزئية و الا) اي و ان لم يكن وجه الصحة ما ذكرنا من عدم الفرق بينهما عند وجود الموضوع (فالسالنة الجزنية اعم) مطلقا (منها) اي من الموجبة المعدولة المحمول (لصدقها) اي لصدق السالبة الجزئيه (عند انتفاء المضوع) دون الموجبة المعدلة المحمول اذ لا بد في الموجبة من وجود الموضوع فكلما صدقت الموجبة المعدولة صدقت السالبة الجزئيه و لا عكس.

اما الاول فلانه اذا صدق بعض الانسان لا كاتب و هو قضية موجبة معدولة المحمول اذ المعنى حينئذ ان اللاكاتب ثابت لبعض الانسان صدق ايضاً السالبة الجزئية اعني ليس بعض الانسان بكاتب و الا لصدق الكاتب على بعض الانسان و هذا خلف.

و اما الثاني فلان معنى ليس بعض الانسان بكاتب هو ان الكتابة مسلوبة عن بعض

الانسان و هذا المعنى يصدق على البعض الموجود و البعض المعدوم بخلاف الموجبة المعدوله المحمول اعني بعض الانسان لا كاتب فانه لا يصدق الا على البعض الموجود ضرورة ان اثبات شيء لشيء فرع وجود المثبت له.

(فاذا كان قولنا انسان لم يقم موجبة مهملة معدولة المحمول يكون معناه نفي القيام عن جملة الافراد لا عن كل فرد لان الموجبة المهملة المعدولة المحمول في قوة السالبة الجزئية عند وجود الموضوع نحو لم يقم بعض الانسان) و المراد من كونها في قوتها (انهما متلازمتان في الصدق) عند وجود الموضوع (لانه قد حكم في) الموجبة (المهملة) المعدولة المحمول (بنفي القيام) عن جملة الافراد اي (عما صدق عليه الانسان اعم من ان يكون) ما صدق عليه الانسان (جميع الافراد او بعضها و ايا ما كان يصدق) حينئذ السالبة الجزئية اي (نفي القيام عن البعض) اي عن بعض الانسان (و) بالعكس اي (كلما صدق) السالبة الجزئية اي (نفي القيام عن البعض صدق) الموجبة المهملة المعدولة المحمول اي (نفيه) اي نفي القيام (عما صدق عليه الانسان في الجملة) فصح ما ذكر في المتن اي قوله لان الموجبة المهملة المعدولة المحمول في قوة السالبة.

(فكلما صدق) الموجبة المهملة المعدولة المحمول اي (انسان لم يقم صدق) السالبة الجزئية اي (لم يقم بعض الانسان و بالعكس) اي كلما صدق لم يقم بعض الانسان صدق انسان لم يقم (اذ التقدير) اي اذ المفروض (وجود الموضوع) اي الانسان (فهي) اي الموجبة المهملة المعدولة المحمول (في قوة السالنة الجزئية المستلزمة نفي الحكم عن الجملة) اي عن جملة الافراد لا عن كلها (لان صدق السالبة الجزئية الموجوده الموضوع اما بان يكون الحكم) في الواقع (منفيا عن كل فرد من الافراد او بان يكون) الحكم في الواقع (منفيا عن بعض من الافراد ثابتا للبعض

الاخر) من الافراد (و على كل تقدير يلزمها) اي السالبة الجزئية (نفي الحكم عن جملة الافراد دون كل فرد لجواز ان يكون) الحكم في الواقع (منفيا عن البعض ثابتا للبعض الاخر و اذا ثبت ان انسان لم يقم بدون كل معناه نفي القيام عن جملة الافراد لا عن كل فرد فلو كان) انسان لم يقم (بعد دخول كل معناه ايضاً كذلك) اي نفي القيام عن جملة الافراد لا عن كل فرد (كان) لفظ كل (تأكيدا) للمعنى الاول (لا تأسيسا) لمعنى اخر لم يكن حاصلاً قبله (فيلزم ترجيح التأكيد على التأسيس فحينئذ يجب ان يكون معنى كل انسان لم يقم نفي الحكم عن كل فرد ليكون كل لتأسيس معنى اخر لا لتأكيد المعنى الاول) و ذلك لان لفظ كل في المقام اي مقام دخول كلى على المسند اليه المنكر المقرون بحرف النفي لا يفيد الا نفي الحكم عن جملة الافراد او عن كل فرد فعند انتفاء الاول يثبت الثاني ضرورة و ذلك ظاهر الى هنا كان الكلام في صورة تقديم المسند اليه المسور بكل على المسند المقرون بحرف النفي.

(و اما في صورة التاخير) اي تاخير المسند اليه المسور بكل على المسند المقرون بحرف النفي (فلان قولنا لم يقم انسان) بدون الفظ كل (سالبة مهملة) لانه (لا سور فيها و السالبة المهملة في قوة السالبة الكلية المقتضية للنفي عن كل فرد نحو لا شيء من الانسان بقائم و انما قال في الاول) اي في السالبة الجزئية (المستلزمة و ههنا) اي في السالبة الكلية (المقتضية لان) للاول اي (السالبة الجزئية) مصداقان يستلزم كل واحد منهما نفى الحكم عن جملة الافراد لان صدقها كما مر انفاً اما بان يكون الحكم منفيا عن كل فرد من الافراد او بان يكون الحكم منفيا عن بعض الافراد ثابتا للبعض الاخر و على كل واحد من المصداقين يلزمها نفي الحكم عن جملة الافراد و الى ذلك اشار بقوله (تحتمل نفي الحكم عن كل فرد و تحتمل نفيه عن بعض و ثبوته

لبعض و على كل تقدير تستلزم نفي الحكم عن جملة الافراد فاشار بلفظ الاستلزام الى هذا) الذي اوضحناه لك و اوضح من ذلك ان يقال ان مفهوم السالبة الجزئية صريحا نفى الحكم عن بعض الافراد و ذلك مستلزم لنفى الحكم عن جملة الافراد مع احتمال ان يكون الحكم في الواقع منفيا عن كل فرد من الافراد.

(بخلاف) الثاني اي (السالبة الكلية فانها تقتضي بصريحها نفي الحكم عن كل فرد) لانها مسورة بما يدل على نفي الحكم عن كل فرد و هو كون موضوعها نكرة في سياق النفي و ذلك مفيد للعموم كما ياتي بعيد هذا فاشار بلفظ الاقتضاء الى كون دلالتها صريحا و نظير ذلك ما فعله السيوطي في باب اعراب الجمع المذكر السالم حيث عبر في نفي كون ثلاثين جمعا باللزوم و في نفي كون عشرين جمعا بالوجوب فراجع ان شئت.

المهملة

(و لما كان المقرر عندهم) في المنطق (ان المهملة في قوة الجزئية) و استدلوا لذلك كما في حاشية التهذيب بان كل ما صدق الحكم على افراد الموضوع في الجملة صدق على بعض افراده و بالعكس (و قد حكم ههنا) اي في المتن المتقدم (بانها) اي المهملة (في قوة الكلية) فالحكم بذلك مخالف لما هو المقرر عندهم في المنطق.

(احتاج) الخطيب الناقل لدليل ابن مالك و اتباعه (الى بيانه) اي الى بيان وجه هذا الحكم المخالف لما تقرر عندهم في المنطق (فاشار اليه) اي الى البيان (بقوله لورود موضوعها اي موضوع المهملة) اي لم يقم انسان (نكرة غير مصدرة بلفظ كل في سياق النفي و كل نكرة كذلك مفيد لعموم النفي و انما قلنا غير مصدرة بلفظ كل لان ما يفيد العموم في النفي انما هو النكرة التي تفيد الوحدة في الاثبات و اما التي تفيد العموم

في الاثبات كالمصدرة بلفظ كل فعند ورودها في سياق النفي انما تفيد نفي العمـوم لا عموم النفي لان رفع الايجاب الكلى سلب جزني) لما بين في المنطق من انه لا بد في التناقض من الاختلاف في الكم و الكيف.

(و اذا كان هذه السالبة المهملة) اي لم يقم انسان (في قـوة الـسالبة الكليـة يكـون معنى لم يقم انسان) بدون لفظة كل (نفي الحكم عن كل فرد فاذا ادخلنا عليه لفظة كل و قلنا لم يقم كل انسان فلو كان معناه) اي معنى لم يقم كل انسان مع لفظة كل (ايـضاً نفي القيام عن كل فرد) كما كان معناه ذلك قبل دخول كل (يلزم ترجيح التأكيـد علـى التأسيس فحيننذ يجب ان يكون معناه) بعد دخول لفظة كـل) نفـي القيـام عـن جملـة الافراد ليكون كل تأسيساً) لمعنى اخر لم يكن حاصلاً قبل دخول لفظة كل.

(فالحاصل ان التقديم) اي تقديم المسند اليه على المسند المقرون بحـرف النفـي (قبل) دخول لفظة (كل لسلب العموم فيجب ان يكون بعده) اي بعد دخول لفظـة كـل (لعموم السلب) و ذلك (ليكون) لفظة (كل للتأسيس) اي لتأسيس معنى اخر لم يكـن حاصلاً قبل دخرل لفظة كل (لا للتأكيد) اي لا لتأكيد المعنى الذي كان حاصلاً قبـل دخول لفظة كل (و التاخير) اي تاخير المسند اليه عن المسند المقرون بحـرف النفـى (بالعكس) اي التاخير قبل دخول لفظة كل لعموم السلب فيجب ان يكون بعد دخولهـا لسلب العموم (و ذلك لان لفظة كل) كما قلنا انفـاً (لا تخلـو عـن افـادة احـد هـذين المعنيين) اي عموم السلب و سلب العموم (فعند انتفاء احدهما يثبت الاخر ضـرورة) اذ المفروض انه لا ثالث لهما.

(و فيه) اي فيما استدل به ابن مالك و اتباعه (نظر) من وجوه ثلاثة الاول (لانه على تقدير ان يكون كل انسان لم يقم) مع لفظ كل (لافاده النفي عن الجملة و لم يقم كـل

انسان) كذلك (لافادة النفي عن كل فرد لا نسلم انه يجب ان يكون كل تأكيدا حتى يلزم ترجيح التأكيد على التأسيس لان النفي عن الجملة في الصورة الاولى اعني الموجبة المعدولة) المحمول (نحو انسان لم يقم) اي قبل دخول لفظ كل (و عن كل فرد في الصورة الثانية اعني السالبة المهملة نحو لم يقم انسان) كذلك (انما افاده) اي كل واحد من النفيين (الاسناد الى ما اضيف اليه كل و هو لفظ انسان و قد زال ذلك الاسناد المفيد لهذا المعنى بالاسناد اليها اي الى كل لان) لفظ (انسان) الذي كان هو المسند اليه قد (صار مضافا اليه) للفظ كل الذي هو المسند اليه الان (فلم يبق) لفظ انسان (مسنداً اليه فيكون) حينئذ (اي على تقدير ان يكون الاسناد الى كل ايضاً مفيدا للمعنى الحاصل من الاسناد الى) لفظ (انسان) قبل دخول كل (يكون) لفظ (كل تأسيسا لا تأكيدا لان التأكيد لفظ يفيد تقوية ما يفيده لفظ اخر) باق على الافادة (و هذا) اي لفظ كل (ليس كذلك لان النفي عن الجملة في كل انسان لم يقم و عن كل فرد في لم يقم كل انسان انما افاده) اي كل واحد من النفيين (حينئذ نفس الاسناد الى) لفظ (كل لا شيء اخر ليكون لتقويته) اي لتقوية ذلك الشي الاخر.

(و لما كان لقائل ان يدفع هذا المنع) الذي ذكره بقوله لا نسلم انه يجب الخ (بان ما ذكرت من معنى التأكيد) و هو قوله لان التأكيد لفظ الخ (هو التأكيد الاصطلاحي و نحن نعني بالتأكيد ههنا ان يكون) لفظ (كل لافادة معنى كان حاصلاً بدونه و حينئذ لا يتوجه هذا لمنع اشار الى منع اخر على تقدير ان يكون معنى التأكيد هذا) الذي قاله هذا القائل (فقال) و هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة (و لان الصورة الثانية اعني السالبة المهملة نحو لم يقم انسان اذا افادت النفي عن كل فرد فقد افادت النفي عن الجملة) ايضاً لما قيل بالفارسية:

چون‌كه صد آمد نود هم پيش ما است

(فاذا حملت كل على الثاني اي على افادة النفي عن جملة الافراد حتى يكون معنى لم يقم كل انسان نفي القيام عن الجملة لا عن كل فرد لا يكون كل تأسيسا بل تأكيدا على ما مر من التفسير) يعني قوله لان الصورة الثانية اذا افادت النفي عن كل فرد فقد افادت النفي عن الجملة (لان هذا المعنى) اي النفي عن الجملة (كان حاصلاً بدونه) اي بدون لفظ كل اي في لم يقم انسان و الحاصل ان لفظ كل لا يكون تأسيسا بل يكون تأكيدا سواء حملت على افادة النفي عن كل فردا و على النفي عن الجملة اذ كلا المعنيين كان حاصلاً بدونه.

(فاذا لم تكن) لفظة كل (تأسيسا) على كلا المعنيين (فلو جعلناها للنفي عن كل فرد و قلنا لم يقم كل انسان لعموم السلب مثل لم يقم انسان) اي جعلنا المعنى بعد دخول كل مثله قبل دخول كل اي جعلنا المعنى في الحالتين النفي عن كل فرد (لا يلزم) من ذلك (ترجيح التأكيد على التأسيس اذ لا تأسيس ههنا) على كلا المعنيين (اصلا بل انما يلزم ترجيح احد التأكيدين على) التأكيد (الاخر) اذ المفروض ان كل واحد من المعنيين كان حاصلاً قبل دخول لفظ كل و الحمل على كل واحد منهما تأكيد.

و الحاصل ان لم يقم انسان لما كان مفيدا للنفى عن كل فرد و يلزمه النفي عن الجملة ايضاً) لما قلنا انفاً بالفارسية

چون‌كه صد آمد نود هم پيش ما است

(فكلا المعنيين حصل قبل) دخول لفظ (كل فعلى ايهما حملت يكون تأكيدا لا تأسيسا فلا يصح قول المستدل) اي ابن مالك و اتباعه (انه يجب ان يحمل على النفي عن الجملة لئلا يلزم ترجيح التأكيد على التأسيس) لان الحمل على ما ذكره المستدل اي الحمل على النفي عن الجملة ايضاً تأكيد.

(لا يقال) في جواب هذا الوجه الثاني ان (دلالة قولنا لم يقم انسان) قبل دخول لفظ كل (على النفي عن جملة الافراد بطريق الالتزام) كما اشير الى ذلك انفاً بقوله المستلزمة نفي الحكم عن الجملة و كما قلنا بالفارسية:

چون‌كه صد آمد نود هم پيش ما است

و ذلك لان المعنى المطابقي في لم يقم انسان السلب الكلي لورود موضوعها نكرة في سياق النفي فيستلزمه السلب عن الجملة (و) لكن (دلالة لم يقم كل انسان) مع لفظ كل (عليه) اي على النفي عن الجملة (بطريق المطابقة فلا يكون) حمل لفظ كل على النفي عن الجملة (تأكيدا) لاختلاف نوع الدلالتين بالمطابقة و الالتزام.

(لانا نقول اما ان يشترط في التأكيد اتحاد الدلالتين) في النوع (او لا يشترط) اتحادهما في النوع (فان لم يشترط) اتحادهما فيه (لزم ان يكون) لفظ (كل في قولنا لم يقم كل انسان تأكيدا سواء جعل) لفظ كل (للنفي عن الجملة) كما يقوله المستدل اعني ابن مالك و اتباعه (او) جعل للنفي (عن كل فرد) كما يقوله الخطيب فصح الوجه الثاني اي قوله فاذا حملت كل على الثاني لا يكون تأسيسا بل تأكيدا.

(و ان اشترط) اتحادهما في النوع (لزم ان لا يكون كل في قولنا كل انسان لم يقم عند جعله للنفي عن جملة الافراد تأكيدا لان دلالة قولنا انسان لم يقم) بدون لفظ كل (على النفي عن الجملة بطريق الالتزام) و دلالة كل انسان لم يقم على هذا المعنى بطريق المطابقة فلم يتحد الدلالتان فلم يكن لفظ كل اذا حمل على هذا المعنى تأكيدا (و هو) اي كون دلالة انسان لم يقم على النفي عن الجملة بطريق الالتزام (ظاهر) مما تقدم في قوله لان الموجبة المهملة المعدولة المحمول الخ.

(و حينئذ) اي حين اذ اشترط في التأكيد اتحاد الدلالتين في النوع و حين اذ كان دلالة قولنا كل انسان لم يقم مع لفظ كل على النفي عن الجملة و دلالة قولنا انسان لم

يقم بدون لفظ كل على هذا المعنى مختلفتين في النوع (يبطل ما ذكرتم) يعني ابن مالك و اتباعه و ما ذكروه عبارة عن قولهم في الصورة الاولى ان التقديم يفيد النفي عن كل فرد لئلا يلزم ترجيح التأكيد على التأسيس.

اما بطلان ما ذكروه فلانه لو لم يفد التقديم النفي عن كل فرد بان يفيد النفي عن جملة الافراد لا يكون تأكيدا و ان كان هذا المعنى حاصلاً قبل دخول لفظ كل و ذلك لاختلاف الدلالتين في النوع فيكون تأسيسا فلا يلزم من ذلك ترجيح التأكيد على التأسيس فبطل ما ذكروه في الاستدلال على الصورة الاولى.

فالحاصل انه ان لم يشترط اتحاد الدلالتين بطل ما ذكروه في الاستدلال على الصورة الثانية اعني صورة التاخير و ان اشترط اتحادهما بطل ما ذكروه في الاستدلال على الصورة الاولى اعني صورة التقديم

و لا يصح الجواب عن هذا الوجه الثاني من وجوه النظر بما ذكر انفاً من ان دلالة قولنا لم يقم انسان على النفي جملة الافراد بطريق الالتزام و دلالة لم يقم كل انسان عليه بطريق المطابقة فلا يكون تأكيدا و ذلك لان هذا الجواب اوجب الاعتراض على الصورة الاولى ايضاً غاية ما فيه انه على سبيل الترديد حسبما بيناه و شرحناه بما لا يزيد عليه.

(بل الجواب) الصحيح عن هذا الوجه اي وجه النظر النظر (ان نفي الحكم) اي القيام مثلاً (عن الجملة) اي عن جملة الافراد على ثلاثة اقسام لانه اي نفي الحكم (اما بان يكون منفيا عن كل فرد) هذا هو القسم الاول (او بان يكون منفيا عن بعض الافراد ثابتا للبعض الاخر) هذا هو القسم الثاني (او بان يكون محتملا للمعنيين) اي النفي عن كل فرد و النفي عن بعض و الثبوت عن بعض اخر و هذا هو القسم الثالث.

(و المستفاد من لم يقم انسان بدون لفظ كل (هو القسم الاول فقط) اي النفي عن كل فرد و ذلك لورود موضوعها نكرة غير مصدرة بلفظ كل في سياق النفي و قد تقدم ان كل نكرة كذلك مفيد لعموم النفي (فالحمل عليه) اي حمل لفظ كل على النفي عن كل فرد (تأكيد) لكونه حاصلاً قبل دخول لفظ كل مع اتحاد الدلالتين في النوع من حيث المطابقة و التنصيص (و) الحمل (على غيره) اي على احد القسمين الاخيرين (تأسيس فلو جعلنا لم يقم كل انسان) مع لفظ كل (للنفي عن كل فرد يلزم ترجيح التأكيد على التأسيس) لان هذا المعنى كان حاصلاً قبل دخول لفظ كل بالمطابقة (فاما اذا جعلناه) اي لم يقم كل انسان (للنفي عن جملة الافراد على الوجه المحتمل) اي القسم.

الثالث كما يقول ابن مالك و اتباعه (فيكون) لفظ كل (تأسيسا قطعا) و يقينا (لان هذا المعنى) اي النفي عن جملة الافراد على الوجه المحتمل (لم يكن حاصلاً قبله) اي قبل دخول لفظ كل و ذلك لما تقدم انفاً من ان المستفاد من لم يقم انسان بدون كل هو القسم الاول فقط بالتنصيص و المطابقة لا على الوجه المحتمل فلا ينافي ذلك كون القسم الاول احد فردي الوجه المحتمل لوضوح المغايره بين كون شيء منصوصاً و بين كونه من المحتمل و ان شئت ان تعرف ذلك فعليك بمراجعة المكررات عند قول ابن مالك في باب المفعول المطلق حيث يقول:[1]

و منه ما يدعونه مؤكداً	لنفسه او غيره فالمبتدا
نحو له على الف عرفا	و الثاني كابني انت حقا صرفا

و الى ما نبهناك اشار بقوله (فليتامل) هذا ما عندي في شرح هذا المقام العويص و

١. شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٥٧٠.

لا اظن ان تجد عند غيري ما فيه محيص.

(و) اما الوجه الثالث من وجوه النظر فهو قوله (لان النكرة المنفية) اي الواقعة في سياق النفي (اذا عمت) اي اذا كانت مفيدة لعموم النفي كما مر في كلام المستدل (كان قولنا لم يقم انسان سالبة كلية لا مهملة كما ذكره هذا القائل) المستدل يعني ابن مالك و اتباعه (لانها قد بين فيها ان الحكم) اي القيام (مسلوب عن كل واحد من افراد الموضوع) يعني الانسان.

(لا يقال سماها) هذا القائل (مهملة باعتبار اهمال السور اعني) من السور (اللفظ الدال على كمية افراد الموضوع لانا نقول المسطور في كتب القوم) اي للنطقيين (ان المهملة هي التي يكون موضوعها كليا) قابلا للصدق على كثيرين (و قد اهمل فيها بيان كمية افراد الموضوع اي لم يبين فيها ان الايجاب او السلب في كل افراد الموضوع او بعضها و الكلية هي التي بين فيها ان الحكم على كل افراد الموضوع و ظاهران الصادق على نحو قولنا لم يفم انسان انما هو تعريف الكلية دون المهملة) كما ذكره هذا القائل.

(و اما انه لا سور فيها فممنوع اذ التقدير) اي الفرض (انه قد بين فيها ان الحكم مسلوب عن كل فرد فلا بد لهذا البيان من شيء يدل عليه ضرورة و لا نعني بالسور الا هذا) الشيء الذى يدل على هذا البيان.

(و القوم و ان جعلوا سور السلب الكلي) ما هو من مقولة الالفاظ نحو (لا شي و لا واحد) و ما يؤدى معناهما من الالفاظ و لو من سائر اللغات (فلم يقصدوا الانحصار فيهما) اي في لا شي و لا واحد و نحوهما من سائر اللغات (بل كل ما يدل على العموم فهو سور الكلية) سواء كان من مقولة الالفاظ (كقولنا طرا و اجمعين و نحو

ذلك) و لو من سائر اللغات ام لم يكن من مقولة الالفاظ كالهيئات التركيبية اعني اضافة الجمع او المفرد و وقوع النكرة في سياق النفى و المفرد المحلي باللام الذى افادته للعموم بسبب جريان مقدمات الحكمة و ما تقدم في بحث وصف المسند اليه من توصيفه بما هو من صفات الجنس و نحو ذلك مما يدل على العموم عند من له ذوق سليم و فهم مستقيم فما قاله المنطقيون اما تعريف للسور اللفظي او من باب المثال (نص عليه الشيخ) ابو على سيناء (في الاشارات).

فلا يحسن الاقتصار على ما يفهم من ظاهر بعض العبارات بل لا بد من النظر فيما يرمز و يشار اليه في الكلام فياله من الرموز و الاشارات و التوفيق من اللّه عالم السر و الخفيات.

(و ههنا) اي في لم يقم انسان (يجوز ان يكون هيئة القضية و كون الموضوع نكرة منفية) اي نكرة في سياق النفي (او ادخال التنوين عليه) اي على الموضوع (سور الكلية كما انه) اي التنوين (في الموجبة سور الجزئية) لانه دال على التنكير الدال على البعضية و قد تقدم بيانه في بحث تنكير المسند اليه و ذلك (على ما قال) الشيخ (في الاشارات ان كان ادخال الالف و اللام) الاستغراق (يوجب تعميما) و كذلك الاضافة كما اشرنا اليه انفاً (و ادخال التنوين يوجب تخصيصا فلا مهملة في لغة العرب) اذ الاسم لا يخلو فيها من احد هذه الثلاثة و لو تقديرا كما في خمسة عشر رجلا و كم رجلا و سائر المبنيات و نحوها مما يقدر فيه التنوين او اللام او الاضافة و قد بين ذلك في النحو فتحصل من جميع ما تقدم ان ما استدل به ابن مالك و اتباعه باطل و لكن لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول فمدعاهم حق صحيح و لاجل ذلك ينقل كلام الشيخ حيث يقول (و قال عبد القاهر في تقرير ان كلمة كل تارة تكون لشمول النفي) و عموم السلب (و) تارة (اخرى لنفى الشمول) و سلب العموم (ان كانت كلمة كل

داخلة في حيز النفي بان اخرت عن اداته) اي عن ادات النفي و هذا يشمل اقساما اربعة اشار اليها بقوله (سواء كانت) كلمة كل (معمولة لاداة النفي او لا و سواء كان الخبر فعلا نحو قول ابي الطيب:[١]

ما كل ما يتمنى المرء يدركه   تجرى الرياح بما لا تشتهي السفن

فالبيت مثال لقسمين من الاقسام الاربعة احدهما ان يكون كلمة كل معمولة و اسما للفظة ما و الفعل اعني يتمى خبرها على اللغة الحجازية و ثانيها ان يكون كلمة كل مرفوعا بالابتداء و الفعل خبرها (او) كان الخبر (غير فعل نحو ما كل متمنى المرء حاصلا) بالنصب (او حاصل) بالرفع فهذا المثال ايضاً قسمان من الاقسام الاربعة لانك اما ان تجعل كلمة كل معمولة للفظة ما فتنصب الخبر و هو غير فعل و هذا (على اللغة الحجازية) فان الحجازيين يعملون لفظة ما و على لغتهم ورد التنزيل نحو قوله تعالى ﴿وَ قُلْنَ حاشَ لِلَّهِ ما هذا بَشَراً و نحو ما هُنَّ أُمَّهـاتِهِمْ﴾[٢] (او) تجعل كلمة كل مرفوعة بالابتداء فترفع الخبر على اللغة (التميمية) فان بني تميم لا يعملونها كما قال شاعرهم:[٣]

و مهفهف كالبدر قلت له انتسب   فاجاب ما قتل المحب حرام

برفع حرام اما قوله (او معمولة للفعل المنفى) بنصب معمولة فالنصب (اما) على (ان يكون عطفا على داخلة في حيز النفي) حتى يكون من عطف المفرد على المفرد فالمعنى حينئذ او كانت كلمة معمولة للفعل المنفى (و اما) على (ان يكون بتقدير فعل

---

١. خزانة الادب، ج ٢، ص ١٧١.

٢. يوسف/ ٣١.

٣. جامع المقدمات، ج ٢، الهداية في النحو؛ كشف النقاب عن مخدرات ملحة الاعراب، ص ١١١.

عطفا على اخرت) فيكون من عطف الجملة (و المعنى) حينئذ (او جعلت) كلمة كل (معمولة) للفعل المنفى (و كلاهما) اي كلا العطفين (ليس بسديد) اي ليس بصواب (لان كلا من) العطفين من قبيل عطف الخاص على العام لان كل واحد من (الدخول في حيز النفي و التأخير من اداة النفي شامل لوقوعها) اي وقوع كلمة كل (معمولة للفعل المنفى فلا يحسن عطفه) اي عطف معمولة (عليه) اي على كل واحد من الدخول في حيز النفي و التاخير عن اداته (باو) لان العطف بها يقتضى المغايرة و لا مغايرة بين الخاص و العام و يزيد العطف الثاني بان فيه فسادا اخر و هو حذف العامل المعطوف عليه و ابقاء معموله و هذا كعطف الخاص على العام من مختصات الواو نحو علفتها تبنا و ماء باردا كما قال ابن مالك و هي اي الواو انفردت:[1]

بعطف عامل مزال قد بقى   معموله دفعا لوهم اتقى

(اما الاول) اي كون الدخول في حيز النفي شاملا لوقوغ كلمة كل معمولة للفعل المنفى (فظاهر) اذ كون الفعل منفيا معناه انه داخل في حيز النفي فاذا كان الفعل داخلا في حيز النفي يكون معموله ايضاً داخلا في حيزه اذ لا يعقل تاخير العامل عن شيء و عدم تاخر المعمول عن ذلك الشيء فيكون هذا قسما خامسا لقوله بان اخرت.

(و اما الثاني) اي كون التاخير عن اداة النفي شاملا لوقوع كلمة كل معمولة للفعل المنفى (فلان التاخير) اي تاخير كلمة كل (عن اداة النفي اعم من) كونها معمولة للفعل المنفي لان للتاخير مصاديق كثيرة منها (ان يقع بينهما) اي بين اداة النفي و كلمة كل (فصل) و الخبر غير فعل (نحو ما زيد كل القوم) بنصب كلمة كل او رفعها على اللغة الحجازية او التميمية فهذا المثال من قبيل القسمين الاخيرين من الاقسام

---

١. شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ٢٤١.

الاربعة المتقدمة (و) منها ان يقع بينهما فصل بالفعل العامل في كلمة كل سواء تقدم كلمة كل على الفعل المنفى و اداة النفي نحو كل الدراهم لم اخذ ام لم يتقدم (نحو ما جانني كل القوم و غير ذلك من الامثلة المذكورة) في المتن الاتي بعيد هذا و ليعلم أن هذه الصورة هي التي وقع الكلام فيها من حيث العطف و من مصاديق التاخير ما اشار اليه بقوله (او لا يقع) بينهما فصل (نحو ما كل متمنى المرء حاصلا) او حاصل و قد تقدم وجه النصب و الرفع و نحو ما كل ما يتمنى المرء يدركه.

فظهر ان كلمة كل في جميع هذه الصور متاخرة عن اداة النفي رتبة و ان كانت في بعضها متقدمة لفظا فقوله بان اخرت يشمل جميع هذه الصور و منها ما الكلام فيه و هو ما اذا وقع الفصل بينهما بالفعل العامل في كلمة كل فيكون كلمة كل حينئذ معمولة للفعل المنفي فلا يحسن عطف معمولة للفعل النفي على اخرت باو لان او تقتضي المغايرة بين المعطوف و المعطوف عليه و لا مغايرة بين العام و مصاديقه فالاولى ترك العطف او العطف بالواو لان عطف الخاص على العام كما قلنا من مختصاته و لانه لا يرد ما تقدم نقله من الالفية.

(فان خصصت التاخير) اي تاخير كلمة كل عن اداة النفي (باللفظي) اي بما كان كلمه متاخرة عن اداة النفي لفظا و رتبة لا رتبة فقط (فلم يخرج منه) اي من التاخير (الا المعمول المتقدم على الفعل المنفى) و الاداة نحو كل الدراهم لم اخذ و يبقى سائر الامثلة المذكورة في المتن الاتي تحت قوله بان اخرت عن اداته فيبقى اشكال العطف باو بالنسبة اليها بحاله (و ان جعلته) اي التاخير (اعم من اللفظي و التقديرى) اي اعم من ان يكون كلمة كل متاخرة عن اداة النفي لفظا و رتبة او رتبة فقط (دخل فيه) اي في التاخير (القسمان) اي المعمول المتقدم على الفعل المنفى و الاداة و المعمول المتاخر

عنهما اي دخل فيه نحو كل الدراهم لم اخذ و غيره من الامثلة المذكورة في المتن الاتي فيبقى الاشكال المذكور في جميعها بحاله (و ايا ما كان) اي سواء خصصت التاخير باللفظي لو جعلته اعم من اللفظي و التقديري (فالكلام لا يخلو عن نعسف) و خروج عن طريق السداد و الصواب من العطف بما لا يعطف به في امثال المقام.

(و انما وقع فيه) اي في التعسف (لتغييره عبارة الشيخ و هو قوله اذا ادخلت كلا في حيز النفي بان تقدم النفي عليه) اي على لفظ كل (لفظا) نحو لم اخذ كل الدراهم (او تقديرا) نحو كل الدراهم لم اخذ (يعنى كما اذا قدمتها) اي كلمة كل (على الفعل المنفي العامل فيه) اي في لفظ كل (فانه) اي لفظ كل (مؤخر) حينئذ (تقديرا) اي رتبة (لان مرتبة المعمول التاخير عن العامل) و ان كان المعمول مقدماً لفظاً.

(فالاقرب) الى الصواب الوجه الثاني من العطفين و هو (ان تجعل) او معمولة (عطفا على اخرت بتقدير الفعل) اي او جعلت معمولة للفعل المنفي (و يكون المراد بقوله اخرت عن اداة النفي ما اذا لم يدخل اداة النفي على فعل عامل في كل على ما يشعر به المثال المذكور) اي قول ابي الطيب ما كل ما يتمنى الخ فيصير من باب اعطاء الحكم بالمثال نظير ما قاله السيوطي في شرح قول ابن مالك:

كلامنا لفظ مفيد كاستقم   و اسم و فعل ثم حرف الكلم

و حينئذ يحصل التغاير المصحح للعطف باو (و) ذلك لان (المعنى) حينئذ (بان اخرت عن اداة النفي الغير الداخل على الفعل العامل فيها) اي في كلمة كل نحو ما كل ما يتمنى المرء يدركه (او جعلت) كلمة كل (معمولة للفعل المنفى اما) من حيث كونه (فاعلا لفظيا او) معنويا اي (تأكيدا له) اي للفاعل اللفظي (نحو ما جائني القوم كلهم) هذا مثال للتأكيد (او) نحو (ما جانني كل القوم) هذا مثال للفاعل اللفظي و انما (قدم) مثال (التأكيد) على مثال الفاعل اللفظي (لان كلا اصل في التأكيد) و

سياتي عن قريب الوجه في كونه اصلا في التأكيد فانتظر.

(او) من حيث كونه (مفعولا كذلك) اي مفعولاً لفظياً او تأكيدا له اي مفعولا معنويا سواء كان المفعول اللفظي او المعنوي (متاخرا) عن الفعل المنفي (نحو لم اخذ كل الدراهم او) كان المفعول اللفظي (مقدما) على الفعل المنفي (نحو كل الدراهم لم اخذ) هذان المثالان كلاهما للمفعول اللفظي و اما مثالي التأكيد فمثال التأكيد المقدم على الفعل ما ذكره الشارح بقوله (او الدراهم كلها لم اخذ) و اما مثال التأكيد المتاخر عن الفعل المنفي فكقولنا لم اخذ الدراهم كلها.

(و ترك) الخطيب (مثال التأكيد) اي تأكيد المفعول (اعتمادا على ما سبق) في تأكيد الفاعل (و جعل الفعل) في الامثلة (منفيا بلم لان المنفي بما لا يتقدم معموله عليه) لان ما لها الصدر (بخلاف لم و لا و لن على ما بين في النحو و كذا) حكم كلمة كل (اذا وقعت مجرورا و ظرفا نحو ما مررت بكل القوم و ما سرت كل الايام و نحو ذلك) من الامثلة التي يكون فيها كلمة كل مجرورا او ظرفاً.

(ففي جميع هذه الصور) التي ذكرت من قوله ما كل ما يتمنى المرء الى هنا (توجه النفي) جواب الشرط اعني قول عبد القاهر ان كانت كلمة كل داخلة في حين النفي (الى الشمول) اي الى العموم (خاصة لا الى اصل الفعل و افاد الكلام) حينئذ (ثبوت الفعل او الوصف لبعض مما اضيف اليه) كلمة (كل) و نفى الفعل او الوصف لبعضه الاخر (ان كانت) كلمة (كل فاعلا) لفظيا او فاعلا معنويا (للفعل او الوصف الذي حمل عليها) اي على كلمة كل (او اعمل) الوصف (فيها) اي في كلمة كل (كقولنا في الفعل ما كل القوم يكتب) كون كلمة كل في هذا المثال فاعلا في المعنى باعتبار عود ضمير الفاعل اليها فلا تغفل (و) هذا بخلاف قولنا (ما يكتب كل القوم) فان كلمه كل

فيه فاعل لفظا و معنى) فتبصر (و) كقولنا (في الوصف ما كـل القـوم كاتبـا) او كاتـب على اللغة الحجازية او التميمية و هذا مثال للوصف الذي حمل علـى كلمـة كـل (و) اما مثال الوصف الذي اعمل فيها فهو كقولنا (ما كاتب كل القوم) فان كلمة كـل فاعـل للوصف اغنته عن الخبر كما قال في الالفية:[1]

و اول مبتدء و الثاني فاعل اغنى في اسار ذان

(فيفيد) الكلام او لفظ كل في جميع هذه الامثلة (ثبوت الكتابة لبعض مـن القـوم) و نفيه عن بعضه الاخر و ذلك كما سيصرح به بدليل الخطاب و شـهادة الـذوق الـسليم و الفهم المستقيم و استعمال البلغاء (و لو قال) الخطيب في المتن المتقدم افـاد الكـلام ((ثبوت الحكم ليشمل) المتن (ما اذا كان الخبر جامدا نحو ما كل سوداء تمرة) و لا كـل بيضاء شحمة (لكان احسن) وجهه ان ظاهر المتن اختصاص تلك الافـادة بمـا اذا كـان في الكلام فعل او وصف و ليس كذلك لوجود تلك الافادة في نحو المثال المذكور.

(او) افاد الكلام (تعلقه اي تعلق الفعل او الوصف به اي ببعض) و نفى التعلق عـن بعض اخر (ان كانت) كلمة (كـل فـي المعنـى مفعـولا) لفظيـا او معنويـا (للفعـل او الوصف المحمول عليها) اي على كلمة كل (او العامل فيها نحو ما كل ما يتمنى المرء يدركه) كون كلمة كل مفعولا في هذا المثال باعتبار عود ضمير المفعول اليـه (و) نحـو (لم اخذ كل الدراهم) مثال للمفعول اللفظي المتاخر للفعل (و نحو مـا كـل الـدراهم اخذها انا) مثال لما هو مفعول في المعنى للوصف (و ما اخذ انا كـل الـدراهم) مثـال للمفعول اللفظي المتأخر.

و قد بقى في المقام امثلة اخرى يسهل اخراجها ان اتقنت ما تقدم من الامثلـة فـي

---

۱. البهجة المرضية، ص ٥.

الفاعل و كيف كان (فيفيد) الكلام او لفظ كل في المثال الاول (تعلق ادراك المرء ببعض متمنياته) و عدم تعلق ادراكه ببعضها الاخر (و) في سائر الامثلة (تعلق الاخذ ببعض الدراهم) و عدم تعلقه ببعضها الاخر فدلالة هذه الامثلة على ما ذكر انما هو (بدليل الخطاب و شهادة الذوق و الاستعمال) و المراد من دليل الخطاب مفهوم الموافقة قال في القوانين المفهوم اما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في النفي و الاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب و يسمى بلحن الخطاب و فحوى الخطاب و الا فهو مفهوم المخالفة و يسمى بدليل الخطاب انتهى بادنى اختصار.

(قال الشيخ اذا تاملنا وجدنا ادخال كل في حين النفي لا يصلح الا حيث يراد ان بعضا كان و بعضا لم يكن) انتهى كلام الشيخ (و) لكن (فيه) اي في كلام الشيخ (نظر لانا نجده حيث لا يصلح ان يتعلق ببعض) بل يجب ان يتعلق بالجميع (كقوله ﴿وَ اللّٰهُ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتالٍ﴾) اي متكبر معجب بنفسه (فَخُورٍ) اي كثير الفخر على الناس بغير حق و كقوله تعالى ﴿وَ اللّٰهُ لا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ﴾[1] اي جاحد بتحريم الزنا (أَثِيمٍ) اي كثير الاثم و قوله تعالى ﴿وَ لا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ﴾[2] اي كثير الحلف في الحق و الباطل (مَهِينٍ) اي قليل الراى و التميز او حقير عند الناس لاجل كذبه فان المراد قطعا نفى محبة كل مختال و كل كفار و كل حلاف فليس المراد في هذه الايات المعنى الذي قاله الشيخ و اتباعه.

---

١. بقره/ ٢٧٦.

٢. القلم/ ١٠.

(فالحق ان هذا الحكم) اي المعنى الذي قاله الشيخ و اتباعه (اكثرى لا كلي).

و لا يذهب عليك ان الحق ما فهمه الشيخ و لا يرد عليه النقض بالايات لان عدم الحمل فيها على ثبوت الحكم للبعض انما هو بواسطة قرينة خارجية فلا يلزم من ذلك انخرام القاعدة التي استفادها الشيخ من تتبع كلمات البلغاء لان القاعدة هي ان لفظة كل متى وقعت في حيز النفي فبالنظر الى نفس التركيب و ذاته يفيد ما فهمه الشيخ و اتباعه و لا ينافي ذلك عدم الحمل على ذلك لمانع خارجي و الى ما ذكرنا ينظر ما في المغني و هذا نصه ان دلالة المفهوم أنما يعول عليها عند عدم المعارض و هو هنا موجود اذ دل الدليل على تحريم الاختيال و الفخر مطلقا انتهى.

و بنظير ذلك اجاب في المعالم عن مفهوم قوله تعالى ﴿وَ لا تُكْرِهُوا فَتَياتِكُمْ عَلَى الْبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً﴾[1] فراجع ان شئت.

(و الا اي و أن لم تكن) كلمة كل (داخلة في حيز النفي بان قدمت على النفي لفظا و لم تقع معمولة للفعل المنفى عم كل فرد مما اضيف اليه كل) فيكون الكلام سالبة كلية (و) حينئذ (افاد) الكلام او لفظ كل (نفي اصل الفعل عن كل فرد) كما هو الحكم في السالبة الكلية (كقول النبيصَلَّىٰاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِهِ لما قال له ذو اليدين اقصرت الصلاة بالرفع) اي برفع لفظة صلاة (لانها فاعل قصرت ام نسيت يا رسول اللّه كل ذلك لم يكن) هذا اي كل ذلك لم يكن قولهصَلَّىٰاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِهِ و هو سالبة كلية (اي لم يقع واحد منهما لا القصر و لا النسيان) و ياتي وجه الاحتجاج بذلك بعيد هذا (و عليه اي عل عموم النفي و شموله كل فرد ورد قوله اي قول ابي النجم):[2]

---

١. النور/ ٣٣.

٢. الاطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ج ٢، ص ٩ و ٥١.

قد اصبحت ام الخيار تدعى   على ذنبا كله لم اضع

(برفع كله على معنى لم اصنع شيئا مما تدعيه على من الذنوب) فالكلام سالبه كلية فليس المراد اثبات بعض الذنوب التي تدعي عليه ام الخيار و نفي بعضها الاخر.

(قال المصنف) في الايضاح بادنى تغيير (المعتمد في اثبات المطلوب) اي في اثبات ان الكلام يفيد السلب الكلي اي النفي عن كل فرد (الحديث و شعر ابي النجم) و ما نقلناه عن الشيخ و غيره لبيان السبب فاثبات المطلوب لا يتوقف عليه (اما الاحتجاج بالحديث فمن وجهين احدهما ان السؤال بام عن احد امرين لطلب التعيين بعد ثبوت احدهما على الابهام في اعتقاد المستفهم فجوابه اما بالتعيين او بنفي كل منهما) اي بنفي كليهما ليكون سالبة كلية (ردا على المستفهم) المعتقد للايجاب الجزئي اي اعتقاد احدهما و ذلك لان نقيض الموجبة الجزئية السالبة الكلية فيكون السلب الكلي (تخطئة له) للمستفهم (في اعتقاد ثبوت احدهما) و رفعا لما اعتقده من ثبوت احدهما اي القصر او النسيان اذ نقيض كل شيء رفعه (لا بنفي الجمع بينهما لانه) اي المستفهم (لم يعتقد ثبوتهما جميعا) لان المفروض من ان السائل يعتقد احدهما اما القصر او النسيان مثلاً (فيجب ان يكون قوله ﷺ كل ذلك لم يكن نفيا لكل منهما) اي فيجب ان يكون قوله ﷺ كل ذلك لم يكن سالبة كلية.

(و الثاني ما روى انه لما قال النبي ﷺ كل ذلك لم يكن قال له ﷺ ذو اليدين بعض ذلك قد كان فلو لم يكن قوله ﷺ كل ذلك لم يكن سلبا كليا لما صح بعض ذلك قد كان ردا له ﷺ لانه) سلب جزئي و السلب الجزئي انما ينافي نفي كل منهما) اي انما ينافي السالبة الكلية (اذ الايجاب الجزئي) يعني بعض ذلك قد كان (رفع للسلب الكلي) يعني نفي كل منهما (لا للسلب الجزئي) يعني نفيهما جميعاً.

(و اما الاحتجاج بشعر ابي النجم فلانه فصيح و الشايع فيما اذا لم يكن الفعل) المتاخر (مشتغلا بالضمير ان ينصب الاسم) السابق على المفعولية نحو زيد اضربت) فعدل عن النصب اي عن نصب كلمة كل مع كونه شايعا الى الرفع ليخرج كلمة كل بالرفع عن حيز النفي ليفيد السلب الكلي اي ليفيد انه لم يصنع شيئا مما تدعيه ام الخيار من الذنوب.

(و) ان قلت لعل العدول الى الرفع للضرورة الشعرية قلنا (ليس في نصب) كلمة (كل ههنا ما يكسر له وزنا و سياق كلامه انه) اراد السالبة الكلية اي انه (لم يات بشيء مما ادعت عليه هذه المرئة فلو كان النصب) اي نصب كل (مفيدا لذلك العموم) اي السلب الكلي الذى اراده الشاعر (و الرفع غير مفيد) له (لم يعدل الشاعر الفصيح عن النصب الشايع الى الرفع المحتاج الى تقدير الضمير) العائد الى المبتدء (من غير ضرورة) اذ الرفع انما هو على ان كلمة مبتدء خبره جملة لم اصنع فلا بد حينئذ ان يقال ان التقدير لم اصنعه لئلا يخلو جملة الخبر عن العائد.

(و) لكن يمكن (لقائل ان يقول) ردا على هذا الاحتجاج (انه) اي الشاعر (مضطر الى الرفع اذ لو نصبها) اي كلمة كل (لجعلها مفعولا) مقدما لقوله لم اصنع فيكون عاملها لفظيا (و هو ممتنع لان لفظ كل اذا اضيف الى المضمر لم يستعمل في كلامهم الا تأكيدا او مبتدء) و العامل في كل واحد منهما عند الاكثر معنوى اما التأكيد فواضح و اما المبتدء فلما قال في المغنى في بحث كل و حكمها ان لا يعمل فيها غالبا الا الابتداء نحو إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ فيمن رفع كلا و نحو وَ كُلُّهُمْ آتِيهِ لان الابتداء عامل معنوى و من القليل قوله[1]

---

١. لم اعثر له على مصدر.

يمتد اذا مادت عليه دلانهم فيصدر عنه كلها و هو ناهل

و لا يجب ان يكون منه قول علي عليه السلام:

فلما تبينا الهدى كان كلنا على طاعة الرحمن و الحق و التقي

بل الاولى تقدير كان شانية انتهى فمنه يظهر المراد من قوله (لا تقول جائني كلكم و لا ضربت كلكم و ما مررت بكلكم و نظيره) اي نظير الاحتجاج بقول ابي النجم (بعينه ما ذكره سيبويه في قوله ثلث كلهن قتلت عمدا ان الرفع في كلهن على الابتداء و حذف الضمير من الخبر) يعني قتلت (جائز على السعة اذ لا ضرورة تلجئه) اي الشاعر (اليه) اي الى رفع كلهن (لا مكان ان يقول كلهن قتلت بالنصب) حتى لا يحتاج الى تقدير الضمير في الخبر فيقال ان التقدير قتلتهن.

(و) نظير لقائل قوله (اعترض عليه) اي على سيبويه (ابن الحاجب بانه) اي الشاعر مضطر الى الرفع) اي رفع كلهن (لانه) اي الشاعر (لو نصبها لاستعملها مفعولا) فيكون عاملها لفظيا (و هو غير جائز لان كلا اذا اضيف الى المضمر لم يستعمل الا تأكيدا او مبتدء لان قياسها ان يستعمل تأكيدا لما تقدمها لما اشتملت على ضميره) اي على ضمير ما تقدمها (لان معناها افادة الشمول و الاحاطة في اجزاء ما اضيفت) كلمة كل (اليه) اي في اجزاء المضاف اليه اي في اجزاء ما يعود اليه الضمير المضاف اليه لفظة كل (و لما اضيفت) كلمة كل (الى المضمر كانت الجملة) اي المجموع اي الذى له اجزاء (متقدما ذكرها) نحو اشتريت العبد كله (او في حكم المتقدم) نحو كلكم راع و كلكم مسئول عن رعيته فتامل.

(الا انهم استعملوها مبتدء لان العامل فيه) اي في المبتدء (معنوى) و العامل المعنوى (لا يخرجها في الصورة عما هي عليه) في حال التأكيد من كونها مجردا عن العوامل اللفظية (فلذلك يقال إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ بالرفع) على جعلها مبتدء و للّه خبرا

لها و الجملة خبرا للامر اسم ان فيكون العامل فيها معنويا فتبصر.

(و) با (النصب) على جعلها تأكيدا للامر لان العامل فيه ايضاً معنوى و ذلك واضح (و لا يقال الامر ان كله للّه) بجعلها اسما لان و ذلك لـئلا يصير العامل فيها لفظيا (هذا كلامه) اي ابن الحاجب.

فى تأخير المسند اليه

(و اما تاخيره اي المسند اليه فلاقتضاء المقام تقديم المسند و سيجيء بيانه) في باب المسند (هذا الذى ذكر من الحذف و الذكر و الاضمار و التعريف و التنكير و التقديم و التاخير كله مقتضى الظاهر من الحال) هذا مبنى على التغليب و الافترك الخطاب مع معين الى غيره الذى ذكر في مباحث الاضمار من جملة خلاف الظاهر.

(و قد يخرج الكلام على خلافه اي خلاف مقتضى الظاهر لاقتضاء الحال اياه فيوضع المضمر موضع المظهر كقولهم نعم رجلا مكان نعم الرجل فان مقتضى الظاهر في هذا المقام هو الاظهار دون الاضمار لعدم تقدم ذكر المسند اليه و عدم قرنية تدل عليه) و قد اشترط في المسند اليه اذا كان ضميرا ان يتقدم ذكره لفظا او معنى او حكما و اذا لم يكن كذلك كان مقتضى الظاهر الاتيان بالاسم الظاهر لا بالضمير فالاتيان بالضمير خلاف مقتضى الظاهر و ياتي بعيد هذا وجه اخر اعم في وجه كون ضمير الشان و القصة خلاف مقتضى الظاهر.

(و هذا الضمير عائد الى متعقل) اي متصور (معهود في الذهن) اي ذهن المتكلم (مبهم باعتبار الوجود كالمظهر في نعم الرجل زيد) فانه اي الضمير بمعنى شيء فيحتمل ان يكون ذلك الشيء رجلا او اكثر او امرئة او اكثر كما ان الرجل في نعم الرجل ايضاً مبهم فانه يحتمل أن يكون زيدا او عمرا او غيرهما.

و انما اعتبر في ذلك المتعقل ان يكون غير معين (ليحصل به الابهام ثم التفسير المناسب لوضع هذا الباب الذى هو المدح او الذم العام اعني هن غير تعيين خصلة) ياتى وجه المناسبة في قوله ليتمكن (و التزم تفسيره).

اى تفسير ذلك المبهم (بنكرة ليعلم جنس المتعقل في الذهن و يكون في اللفظ ما يشعر بالفاعل و لا يلتبس المخصوص بالفاعل في مثل نعم رجلا السلطان) و المراد بالنكرة التي يحصل به هذه الاغراض الثلاثة هو التميز اعني رجلا.

اذ بالنكرة يستفاد بيان الجنس و لا يستفاد التعيين الشخصى و ايضاً يستفاد منه ان ذلك المبهم من جنس الرجال لا من جنس النساء و باتيانه تميزا يستفاد ان السلطان و نحوه مما هو مخصوص بالمدح و معرف باللام لا يشتبه بالفاعل لان الفاعل اذا كان اسما ظاهرا لا يجمع بينه و بين التميز عند الاكثر كما اشار اليه ابن مالك بقوله:[1]

و جمع تمييز و فاعل ظهر	فيه خلاف عنهم قد اشتهر

قال السيوطي فذهب سيبويه و السيرا في الى المنع لاستغناء الفاعل بظهوره عن التمييز المبين له و المبرد الى الجواز و اختاره المصنف قال لان التمييز قد يجاء به توكيدا كما سبق و منه قوله:[2]

و التغلبيون بئس الفحل فحلهم	فحلا و امهم زلاء منطيق

و قوله:[3]

و لقد علمت بان دين محمد	من خير اديان البرية دينا

---

١ . شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ١٦٣.

٢ . الحدائق الندية في شرح الفوائد الصمديه، ص ٦٩٣.

٣ . شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد شرح تسهيل الفوائد، ج ٥، ص ٢٥٤٥؛ شرح شواهد المغني، ج ٢، ص ٦٨٧.

فتامل (ثم بعد تفسير الضمير بالنكرة صار قولنا نعم رجلا مثل نعم الرجل في الابهام و الاجمال) اذ لم يعرف بعد.

ان ذلك الرجل من هو و كم هو (و) من اجل هذا الابهام و الاجمال و رفعه (لا بد من تفسير المقصود و تفصيله بما يسمى) في الاصطلاح (مخصوصاً بالمدح) او الذم (مثل نعم رجلاً زيد) و بئس رجلا عمرو (و انما هو) اي قولهم نعم رجلاً (من هذا الباب).

اى من باب اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر او من باب وضع المضمر موضع المظهر (في احد القولين اي قول من يجعل المخصوص خبر مبتدء محذوف) وجوبا و الجملة جوابا لسؤال مقدر لانه لما تقدم ذكر الفاعل مبهما كانه قيل من هو فاجيب بقولنا زيد اي هو زيد فعليه لا مرجع للضمير المستتر في نعم لان قولنا نعم رجلا زيد حينئذ جملتان مستقلتان و لم يعهد عود الضمير من جملة مستقلة متقدمة الى جزء جملة مستقلة متاخرة لا اتصال بينها و بين الجملة المتقدمة بوجه من وجوه الاتصال فمقتضى الظاهر و المقام هو الاظهار لكن اخرج الكلام.

على خلاف مقتضاهما لما ذكر من الوجه المناسب لهذا الباب و من هنا يظهر ان ما فعله النحويون من عد هذا القول من مواضع عود الضمير الى المتاخر فيه نظر بل منع فلا تغفل اللهم الا ان يقال ان الضمير راجع الى التميز و لكن فيه ما فيه.

(و اما في قول من يجعل المخصوص مبتدء) مؤخرا و جملة (نعم رجلا خبره) المتقدم (و التقدير) اي اصل الكلام (زيد نعم رجلا فليس من هذا الباب على القطع) اي يقينا (لاحتمال ان يكون الضمير) المستتر في نعم (عائدا الى المخصوص و) لا يلزم من ذلك عود الضمير الى المتاخر الا لفظا لانه (متقدم رتبة) و الى القولين اشار

ابن مالك بقوله.[١]

و يذكر المخصوص بعد مبتدا او خبر اسم ليس يبدو ابدا

و ليعلم أن في المسئلة قولا ثالثا و هو قول من يجعل المخصوص مبتدء حذف خبره و التقدير زيد الممدوح او المذموم و انما قال لاحتمال ان يكون الضمير عائدا الى المخصوص لامكان ان يدعى على ذلك القول ايضاً ان الضمير عائد على متعقل معهود في الذهن و هو الجنس كما اشار الى ذلك ابن مالك بقوله في باب الفاعل.[٢]

و الحذف في نعم الفتاه استحسنوا لان قصد الجنس فيه بين

(فان قلت لو كان الامر كذلك) اي لو كان الضمير عائدا الى المخصوص (لوجب) تثنية الضمير و جمعه اذا كان المخصوص مثنى او جمعا كما هو الحكم في الفعل اذا كان خبرا للمبتدء المثنى او الجمع و لو كان المبتدء مؤخرا نحو ﴿وَ أَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾[٣] على قول تقدم في ضمن كلام السكاكي فلا بد حينئذ من (ان يقال نعما رجلين الزيدان و نعموا رجالا الزيدون و لفات الابهام المقصود) المناسب (في وضع هذا لباب) قلنا انفاً انه ياتى وجه مناسبة الابهام و كونه مقصودا في قوله ليتمكن (و لما صح تفسيره) اي تفسير الضمير (بالنكرة اذ لا معنى له) اي للتفسير (حينئذ) لان الضمير اذا كان متعين المرجع لا ابهام فيه حتى يحتاج الى التفسير سيما اذا كان المفسر بالفتح معرفة و المفسر بالكسر نكرة لانه ليس الا من قبيل ما هو قبيح عقلاً اعنى زيادة الناقص على الكامل و جعله محتاجا الى الناقص.

---

١ . شرح ابن عقيل، ج ٢، ١٦٦.

٢ . شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد شرح تسهيل الفوائد، ج ٥، ص ٢٥٧٣.

٣ . الانبياء/ ٣.

(قلت قد انفرد) اي اختص (هذا الباب بخواص) يمتاز بها عن غيره (فيجوز ان يكون من خواصه التزام كون ضميره مستترا من غير ابراز سواء كان لمفرد او لمثنى او لمجموع لمشابهته الاسم الجامد في عدم التصرف حتى ذهب بعضهم الى انه اسم) لا فعل.

قال السيوطى و ذهب الكوفيون على ما نقله الاصحاب عنهم في مسائل الخلاف الى انهما اسمان و قال ابن عصفور لم يختلف احد في انهما فعلان و انما الخلاف بعد اسنادهما الى الفاعل فالبصريون يقولون نعم الرجل و بئس الرجل جملتان فعليتان و الكسائى اسميتان محكيتان بمنزلة تابط شر نقلا عن اصلهما و سمى بهما المدح و الذم انتهى.

(و اما الابهام) المقصود في هذا الباب (ثم التفسير فيكون حاصلاً من التزام تاخير المخصوص في اللفظ الا نادرا) كالعلم نعم المقتنى و المقتفى و سياتى في اخر المبحث مثال اخر له (و بهذا الاعتبار) اي اعتبار التزام تاخير المخصوص (يصح تمييزه بالنكرة) فلم يفت الابهام و يصح تفسيره بالنكرة و اما الجواب عن قوله اذ لا معنى له حينئذ فهو قوله (ايضاً يجوز ان يكون التميز للتأكيد) من دون ان يحتاج الضمير اليه (مثله) اي مثل التميز (في نعم الرجل رجلا) فان التميز فيه اعنى رجلا انما جيىء به لمجرد التأكيد من دون حاجة اليه للعلم بان الفاعل فيه رجل لا امرئة و قد سبق الاشارة الى ذلك انفاً قال السيوطى و قد ياتى التمييز غير مبين فيعد مؤكدا نحو ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنا عَشَرَ شَهْراً﴾[1] و قد ياتى بلفظ المعرفة نحو.[2]

رايتك لما ان عرفت وجوهنا صددت و طبت النفس يا قيس عن عمرو

---

١. التوبه/ ٣٦.

٢. الحدائق الندية في شرح الفوائد الصمديه، ص ٣٢٥.

فيعتقد تنكيره معنى (قال اللّه تعالى ﴿ذَرْعُها سَبْعُونَ ذِراعاً﴾[١] او) يكون التميز (لدفع ليس المخصوص بالفاعل كما مر) في نعم رجلا السلطان و قد تقدم توضيحه مستقصى فلا قبح و لا زيادة الناقص على الكامل و لا احتياج الكامل الى الناقص.

(و) نحو (قولهم هو) زيد عالم (او هى زيد عالم) فوضع الضمير مذكرا كان او مؤنثا (مكان الشان او القصه فالاضمار فيه ايضاً خلاف مقتضى الظاهر) لان ضمير الغائب يقتضى تقدم المفسر عليه لانه وضعه الواضع معرفة لا بنفسه بل بسبب ما يعود اليه.

قال الرضى فان ذكرته و لم يتقدمه مفسره بقى مبهما منكرا لا يعرف المراد به حتى ياتى تفسيره بعده و تنكيره خلاف وضعه بتاخير مفسره عنه.

(و يختار تانيث هذا الضمير اذا كان في الكلام مؤنث غير فضلة) اي مؤنث يكون احد ركنى الكلام (نحو هى هند مليحة و قوله تعالى ﴿فَإِنَّها لا تَعْمَى الْأَبْصارُ﴾[٢] قصدا الى المطابقة) بين الضمير و غير الفضلة (لا الى انه) اي الضمير (راجع الى ذلك المؤنث و لم يسمع نحو هى الامير بني غرفة و هى زيد عالم) اما الاول فلكون المؤنث فيه فضلة و اما الثانى فلانه لا مؤنث فيه فلذلك لم يسمع (و ان كان القياس يقتضى جوازه) اي جواز تانيث الضمير في كل واحد من المثالين و ليعلم ان الظاهر من كلام القوم ان هذا الضمير يعود الى الجملة التى بعده بل صرح في المغنى و غيره بذلك و ظاهر كلام الرضى بل صريحه خلاف ذلك و هذا نصه و هذا الضمير كانه راجع في الحقيقه الى المسئول عنه بسؤال مقدر يقول مثلاً هو الامير مقبل كانه سمع ضوضاة و جلبة فاستبهم الامر فسئل ما الشان و القصة فقلت هو الامير اي الشان هذا

---

١. الحاقه/ ٣٣.

٢. الحج/ ٤٤.

فلما كان المعود اليه الذي يضمنه السؤال غير ظاهر قبل اكتفى في التفسير بخبر هذا الضمير الذي يتعقبه بلا فصل لانه معين للمسئول عنه و مبين له فبان لك بهذا ان الجملة بعد الضمير لم يؤت بها لمجرد التفسير بل هي كسائر اخبار المبتدات لكن سميت تفسيرا لما بينته و قال ايضاً و يختار كون الضمير مؤنثا لرجوعه الى المؤنث اي القصة اذا كان في الجملة المفسرة مؤنث لقصد المطابقة لا لانه راجع الى ذلك المؤنث كقوله تعالى فَإِنَّها لا تَعْمَى الْأَبْصارُ و قوله.[1]

على انها تعفو الكلوم و انما توكل بالادنى و ان جل ما يمضى

و الشرط ان لا يكون المؤنث في الجملة فضلة فلا يختار انها بنيت غرفة و ان لا يكون كالفضلة ايضاً فلا يختار انها كان القران معجزة لان المؤنث منصوب نصب الفضلات و ذلك لان الضمير مقصود مهم فلا يراعى مطابقته للفضلات و تانيث هذا الضمير و ان لم يتضمن الجملة المفسرة مؤنثا قياس لان ذلك باعتبار القصة لكنه لم يسمع و اذا لم يدخله نواسخ المبتدء فلا بد من ان يكون مفسره جملة اسمية و اذا دخلته جاز كونها فعلية ايضاً كما في قوله تعالى ﴿فَإِنَّها لا تَعْمَى الْأَبْصارُ﴾[2] انتهى فتامل و انما نقلنا كلامه بطوله لما فيه من رفع الاجمال من كلام التفتازانى و فوائد اخرى لا تخفى على الفطن زائدا على ما كنا بصدده.

(و انما لم يتعرض المصنف لنحو قولهم يا له رجلاً و يا لها قصة و ربه رجلاً و قوله تعالى ﴿فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ﴾)[3] و ان كان الثلاثة الاولى من قبيل وضع المضمر

---

۱ . الخصائص لابن جني، ج ۱، ص ۵۱۹؛ ولكن في اكثر النسخ ذكر في اول بيت عوض كلمة على (بلى).

۲ . فصلت/ ۱۲.

۳ . فصلت/ ۱۲.

موضع المظهر اتفاقاً على ما ياتى بيانه بعيد هذا و اما الاية فعلى احد الوجهين فيها فان الزمخشري قال ان الضمير في قضيهن يجوز ان يرجع الى السماء على المعنى كما قال طانعين و نحوه اعجاز نخل خاوية و يجوز ان يكون ضميرا مبهما مفسرا بسبع سموات و الفرق بين النصبين ان احدهما على الحال و الثانى على التميز انتهى[1] و كيفكان فانما لم يذكر هذه الامثلة (لانه) اي ما ذكر من الامثلة (ليس من المسند اليه) و ذلك ظاهر.

و اما قوله (ليتمكن) فهو (تعليل) لارتكاب (وضع المضمر موضع المظهر).

فحاصل الكلام انه يوضع المضمر موضع المظهر ليتمكن (ما يعقبه اي يعقب ذلك الضمير اي يجيىء على عقبه في ذهن السامع لانه اي السامع اذا لم يفهم منه اي من الضمير معنى انتظره اي انتظر السامع ما يعقب الضمير ليفهم منه معنى لما جبل اللّه النفوس عليه من التشوق الى معرفة ما قصد ابهامه فيتمكن المسموع بعده في ذهنه) اي في ذهن السامع (فضل تمكن) اي زيادة تمكن (لان ما يحصل بعد مقاسات التعب) اي شدة التعب و صلابته (و معانات الطلب) اي كلفته و مشقته (له في القلب محل و مكانة) اي عظمة و ارتقارع و قدر (لا يكون) ذلك المحل و المكانة (لما يحصل بسهولة) و ذلك لان في ذلك الحصول لذتان لذة العلم و لذة الخلاص من من الم المقاسات و المعانات و الانتظار و هذا الاخير اشد من الموت بخلاف الحصول بسهولة و من دون تلك الامور فان فيه لذة واحدة اعنى لذة العلم فقط و من هنا قيل بالفارسية.

چه خوش باشد كه بعد از انتظارى   به اميدى رسد اميدوارى

---

١. الكشاف، ج ٤، ص ١٤٤.

(و لهذا اشترط) كما في الرضي (ان يكون مضمون الجملة شيئا عظيما يعتنى به فلا يقال هو الذباب يطير و هذا اعنى قصد الابهام ثم التفسير ليدل على التفخيم و التعظيم هو السر في التزام تقديم ضمير الشان و هو مقتضى التزام تاخير المخصوص في باب نعم) كما تقدم الاشارة اليه انفا.

قال الرضي في مبحث الضماير فان قلت فاي شيىء الحامل لهم على مخالفة مقتضى وضعه بتاخير مفسره عنه.

قلت قصد التفخيم و التعظيم في ذكر ذلك المفسر بان يذكروا اولا شيئا مبهما حتى يتشوق نفس السامع الى العثور على المراد به ثم يفسروه فيكون اوقع في النفس و ايضاً يكون ذلك المفسر مذكورا مرتين بالاجمال اولا و التفصيل ثانيا فيكون اكد.

فان قلت فهذا الضمير الذي هذا حاله يبقى على وضعه معرفة ام يصير نكرة لعدم شرط التعريف اعنى تقدم المفسر.

قلت عندي انه نكرة كما يجيىء في باب المعرفة و عند النحاة يبقى معرفا لكن تعريفه انقص مما كان في الاول لان التفسير يحصل بعد ذكره منهما فقبل الوصول الى التفسير فيه الابهام الذي في النكرات و لهذا جاز دخول رب عليه مع اختصاصها بالنكرة و انما حكموا ببقائه على وضعه من التعريف لانه حصل جبران ما بذكر المفسر بعده بلا فصل فهو كالمضاف الذي يكتسى التعريف من المضاف اليه اما الجبران في ربه رجلا و نعم رجلا و بئس رجلا و ساء مثلاً فظاهر لان المميز المنصوب لم يؤت به الا لغرض التمييز و التفسير فنصبه على التميز مع عدم انفصاله عن الضمير قائم مقام المفسر المتقدم فالجبران في غاية الظهور و قريب منه ضمير يبدل منه مفسره نحو مررت به بزيد اذ لم يؤت بالبدل الا للتفسير و اما في ضمير الشان و القصة فالجملة بعده و ان لم يات كالتميز المذكور لمجرد التفسير الا ان قصدهم لتفخيم الشان بذكره

مجملا ثم مفصلا مع اتصال الخبر المفسر للمبتدء سهل الاتيان به مبهما فهذا التفسير دون الاول.

و اما تاخير المفسر في باب التنازع نحو ضربني و ضربت زيدا على مذهب البصريين فالحق انه بعيد لان مجوز تاخير المفسر لفظا و معنى قصد تفخيم المفسر مع الاتيان به لمجرد التفسير بلا فصل كما في نعم رجلا زيد او قصد التفخيم مع اتصال المفسر كما في ضمير الشان و الثلاثة في ضمير التنازع معدومة اعني قصد التفخيم و المجيىء بالمفسر لمجرد التفسير و اتصاله بالمضمر فضعف انتهى.[1]

(لكنه قد جاء تقديمه) اي المخصوص (كقول الاخطل)[2]

(ابو موسى فجدك نعم جدا) (و شيخ الحى خالك نعم خالا)

(و هو) كما قلنا سابقا (قليل) و نادر (و لا يخفي ان ما ذكره المصنف انفاً في التعليل (من ان السامع اذا لم يفهم منه) اي من الضمير (معنى انتظره) اي انتظر المعنى الذي اريد من الضمير (انما يصح في ضمير الشان دون الضمير في باب نعم اذ السامع ما لم يسمع المفسر لم يعلم ان فيه ضميرا) لانه يحتمل ان يجاء بالفاعل اسما ظاهرا (فتعليل وضع المضمر موضع المظهر في باب نعم بما ذكره ليس بسديد) اي ليس بصواب لانه ما لم يعلم ان فيه ضميرا لا يحصل التشوق و الانتظار.

لا يقال انه اذا سمع الفعل ينتظر الفاعل لانه لا بد لكل فعل من فاعل لانا نقول انهم لم يعتدوا بهذا الانتظار لعدم تمامه لما قيل من انه لا بد لكل فعل من فاعل فلا بد من مجيئه و الانتظار التام انما يحصل محل ما يوجب الانتظار و لم يجيء كما في

---

١. شرح الكافيه، ج ٢، ص ٤، مع الحاشية مير سيد شريف الجرجاني، المكتبة المرتضويه لاحياء الآثار الجعفريه.

٢. شرح الرضي على الكافية، ج ٤، ص ٢٤٧؛ النحو العربي، ج ٤، ص ١٤٢.

ضمير الشان فان حق الضمير كما حققنا مستوفي ان يتقدم مرجعه و لو تقديرا فاذا حصل الضمير و لم يتقدم مرجعه تحقق الانتظار التام و الحاصل ان الانتظار التام انما يتحقق فيما وجد الضمير و لم يوجد مرجعه فتامل.

(و قد يكون وضع المضمر موضع المظهر لاشتهاره و وضوح امره كقوله تعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْناهُ﴾[١] اي القران) قال الرضي اذ النزول ﴿فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾[٢] التي هي في شهر رمضان مع قوله تعالى ﴿شَهْرُ رَمَضانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾[٣] دليل على ان المنزل هو القران لكن الاصل فيه الاتيان بالمظهر لما تقدم من ان وضع الضمير على ان يكون له مرجح متقدم و اذا لم يكن كذلك فهو على خلاف وضعه و من هذا القبيل قوله تعالى ﴿ما تَرَكَ عَلى ظَهْرِها مِنْ دَابَّةٍ﴾[٤] فان ذكر الدابة مع ذكر على ظهرها دال على ان المراد ظهر الارض و كذا الفناء مع لفظة على في قوله تعالى ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها﴾[٥] فانٍ و كذا قوله تعالى ﴿وَ إِنْ كانَتْ واحِدَةً﴾[٦] اي ان كانت الوارثة واحدة لانه في بيان الوارث.

و الحاصل ان كل ما يعده النحاة مما يعود الضمير الى متقدم حكما فهو من هذا القبيل فتامل.

---

١. القدر/ ١.

٢. القدر/ ١.

٣. البقره/ ١٨.

٤. الفاطر/ ٤٥.

٥. الرحمن/ ٢٦.

٦. النساء/ ١١.

(او لانه بلغ من عظم شانه الى ان صار متعقل الاذهان نحو هو الحي الباقي) اي اللّه و ذلك ظاهر (او لادعاء ان الذهن لا يلتفت الى غيره) اي الى غير من يراد من الضمير (كقوله في المطلع):[1]

زارت عليها للظلام رواق   و من النجوم قلائد و نطاق

(و قد يعكس اي يوضع المظهر موضع المضمر) و حينئذ (فان كان المظهر الموضوع موضع المضمر اسم الاشارة فلكمال العناية بتمييزه اي تميز المسند اليه) و المراد من المسند اليه في المقام هو لفظة هذا الذي اشير به الى كم عاقل عاقل و عديله لا نفس كم عاقل عاقل و عديله على ما يوهمه ظاهر العبارة فتدبر فان فهم ما قلنا يحتاج الى لطف قريحة و تامل صادق و كمال العناية انما هو (لاختصاصه) اي المسند اليه (بحكم بديع) فاعتنى به اعتناء كاملا حيث ابرزه في معرض المحسوس فجعله اسم اشارة (كقوله اي قول ابن راوندي)[2] هو رجل من قرى اصفهان او نيسابور متهم بالزندقة و الالحاد و اللّه العالم بحقايق العباد و سيكشف الغطاء عنهم و تبلى سرائرهم يوم التناد جعلنا اللّه فيه من الناجين بمحمدﷺ و اله الامجاد.

(كم عاقل عاقل هو) اي عاقل الثاني (وصف لعاقل الاول) لا تأكيد له كما توهمه بعض فهو من قبيل ما تقدم في الاسناد المجازي من قولهم شعر شاعر و ظل ظليل و

---

١ . مفتاح العلوم، ص ٣٣٦.

٢ . ابوالحسين احمدبن يحيى بن السحاق الراوندي البغدادي العالم المقدم المشهور له مقالة في علم الكلام، وله مجالس و مناظرات مع جماعة من علماء الكلام وله من المكتب المصنفة نحو مانه واربعة عشر كتابا توفي سنة ٢٤٥، مع رواند بفتح الواو و سكون النون قرينة من قري قاسان و في القاموس:رواه موضع بنوا في اصفهان و احمد بن يحيى الراوندي من اهل مرو الرود الكنى و الالقاب، ج ١، ص ٣٣٩.

داهية دهياء فهو (بمعنى كامل العقل متناه فيه كما يقال مررت برجل رجل اي كامل في الرجولية اعيت) بحذف المفعول (اي اعيته بمعنى اعجزته) فهو متعد (او) بمعنى (اعيت عليه و صعبت) فيكون لازما لان اعيت يستعمل متعديا و لازماً.

و لكن الاولى جعله متعديا لما تقرر في محله من ان الفعل اذا تردد بين المتعدى و اللازم فينظر الى ما قبله او ما بعده من الافعال فيحمل عليه رعاية للتناسب.

(مذاهبه اي طرق معاشه و جاهل جاهل تلقاه) اي تصادفه و تجده (مرزوقا هذا) الحكم السابق و هو مصادفة كامل العقل و وجدانه محروما و كامل الجهل محروما (الذي ترك) هو بمعنى صير من ملحقات افعال القلوب على ما ذكره السيوطي في شرح قول ابن مالك:[1]

وهب تعلم و التي كصيرا   ايضاً بها انصب مبتدء و خبرا

اي صير (الاوهام حائرة) اذ لم تفهم السر في ذلك لان مقتضى المناسبة ادراك ذي التدبير و العقل المراد دون العكس (و صير العالم النحرير اي المتقن من نحر العلم اتقنه زنديقا اي كافرا نافيا للصانع) العادل الحكيم (قائلا لو كان له وجود لما كان الامر كذلك) اذ مقتضى الحكمة و العدل ان يرزق العاقل لما يترتب على رزقه من المصالح دون الجاهل و قريب من ذلك ما قيل بالفارسية:

فلك به مردم نادان دهد زمام مراد   تو اهل دانش و فضلى همين گناهت بس

دنيا به كسان و ناكسان راضى شد   گوساله خليفة گشت و خر قاضى شد

عاقل به كنار آب تا پل مى‌جست   ديوانه پابرهنه از آب گذشت

اگر دستم رسد بر چرخ گردون   ازو پرسم كه اين چونست و آن چون

---

١. البهجة المرضية على الفية ابن مالك، ص ١٤٢.

هذا كله بالنظر الى الظاهر و الفهم القاصر و الا فكل ذلك يدل على وجود صانع عادل حكيم قاهر في سلطانه مدبر لامر عباده بحيث لا ينفع العقل في تدبيره و لا يمنع الجهل من فضله و تقديره له الملك و له الامر بيده الخير و هو على كل شيء قدير:

قضا دكر نشود كر هزار ناله و آه　　به شكر يا به شكايت برايد از دهني

فرشته كه وكيلست بر خزائن باد　　چو غم خورد كه بميرد چراغ بيوه‌زنى

لا جبر و لا تفويض بل امر بين الامرين و بذلك يرتفع النزاع من البين اين البشر و معرفة الزين من الشين و لنعم ما قيل في المقام:[1]

هذا دليل على ان الاله له　　في الحلق سر خفي ليس ينكشف

(فقوله هذا اشارة) كما قلنا (الى حكم سابق غير محسوس و هو كون العاقل محروما و الجاهل مرزوقا و كان المقام مقام المضمر) لا اسم الاشارة امّا المضمر فلتقدم ما يعود ذلك المضمر اليه و اما اسم الاشارة فلعدم كون ذلك المتقدم محسوسا و اسم الاشارة قد سبق انه حقيقة في المحسوس (لكنه) اي الحكم السابق غير المحسوس (لما اختص بحكم) اخر (بديع عجيب الشان و هو جعل الاوهام حائرة و العالم المتقن زنديقا كملت عناية المتكلم بتمييزه) اي بتمييز الحكم السابق غير المحسوس (فابرزه في معرض المحسوس كانه يرى) بضم الياء و كسر الراء (السامعين ان هذا الشيء المتعين) المحسوس (المتميز هو الذي له تلك الصفة العجيبة و الحكم البديع) يعني ترك الاوهام حائرة و تصيير العالم النحرير زنديقاً.

فهنا حكمان الاول الحكم السابق الذي ابرزه في معرض المحسوس لكمال العناية بتمييزه و هو كون العاقل الكامل محروما و الجاهل الكامل مرزوقاً.

---

١. حاشية الدسوقي على مختصر المعاني، ج ٤، ص ٣٥٨ و ج ١، ص ٧٠٦.

و الثاني الحكم البديع الذي اختص به الحكم الاول و هو اي الحكم الثاني جعل الاوهام حائرة و العالم و النحرير زنديقاً.

(و قد يقال) ان ههنا حكما واحدا فقط بدعوى (ان) المراد من (الحكم البديع هو) الحكم الاول نفسه اي (كون العاقل محروماً.

و الجاهل مرزوقا و معنى كون هذا الحكم بديعا انه ضد ما كان ينبغي) فالحكم السابق عين الحكم البديع فليس ههنا حكمان (و) لكن (لا يخفى ما فيه من التعسف) لان ما علل المصنف به كمال العناية اعني قوله لاختصاصه على ما بينا يدل على مغايرة المسند اليه للحكم البديع و لان المفهوم الصريح من اختصاص شيء بشيء هو المغايرة بينهما و لان تفسير البديع بانه ضد ما كان ينبغي مما لا ينبغي لانه خلاف ما عليه اهل اللغة لان حاصل ما ذكروا له من المعاني كون الشيء غريبا عجيبا لا يوجد الا نادرا و كون العاقل الكامل محروما و الجاهل الكامل في جهله مرزوقا ليس من ذلك اذ لو كان كذلك لم يكن وجه لكونه موجبا لصيرورة العالم النحرير زنديقا لان النادر مما لا يعتني به فتامل.

(او التهكم عطف على كمال العناية اي او للتهكم بالسامع و السخرية كما اذا كان) السامع (فاقد البصر) كما لو قال الاعمى من ضربني فقلت له هذا ضربك فكان مقتضى الظاهر ان يقال له هو زيد لتقدم المرجع في السؤال لكنه عدل عن مقتضى الظاهر و اتى بالاسم الظاهر اعني اسم الاشارة محل الضمير للتهكم و الاستهزاء بذلك الاعمى حيث عبرت له باسم الاشارة الذي هو موضوع للمحسوس بحاسة البصر فنزلته منزله البصير تهكما به.

(او لا يكون ثمة) اي في موضع الاتيان باسم الاشارة (مشار اليه) محسوس (اصلا) سواء كان السامع فاقد البصر او بصيرا كقولك المتقدم و انما كان الاتيان باسم الاشارة

مفيدا للتهكم و الاستهزاء لان الاشارة الى الامر العدمي بما يشار به الى المشاهد المحسوس مما يدل على عدم الاعتناء بذلك السامع.

و ليعلم ان كون المشار غير محسوس و غير حاضر ثمة لا ينافي كون المقام مقام الاضمار و ذلك لتقدم المرجع في السؤال فلا يرد ما يقال من انه اذا لم يكن ثمة مشار اليه اصلا لم يكن ثمة مرجع للضمير فلا يكون المقام مقام الاضمار لتوقفه على المرجع فلا يصح جعل ذلك مما وضع الظاهر موضع المضمر.

(او النداء على كمال بلادته) اي بلادة السامع لان في اسم الاشارة الذى اصله ان يكون لمحسوس ايماء الى ان السامع لا يدرك الا المحسوس فاذا قال مثلاً من عالم البلد فتقول ذلك زيد مكان هو زيد للاشارة الى كمال بلادة السامع (بانه لا يدرك غير المحسوس) فكان المقام مقام الاضمار لتقدم المرجع اعني عالم البلد في السؤال فاتيت باسم الاشارة لما ذكر.

(او) النداء على كمال (فطانته بان غير المحسوس عنده بمنزلة المحسوس) فتستعمل اسم الاشارة الذى اصله المحسوس في المعنى الغامض ايماء الى ان السامع لذكائه صارت المعقولات عنده كالمحسوس كقول المدرس بعد تقرير مسئلة غامضة و هذه عند فلان ظاهرة مد حاله و تعريضاً بغيره فكان مقتضى الظاهر ان يقول هي عند فلان ظاهرة لتقدم المرجع لكنه عدل عن مقتضى الظاهر و استعمل اسم الاشارة للتنبيه على كمال فطانة فلان و ان المعقولات عنده كالمحسوسات.

(او) يوضع اسم الاشارة مكان المضمر لاجل (ادعاء ظهوره اي ظهور المسند اليه و عليه اي و على وضع اسم الاشارة موضع المضمر لادعاء كمال ظهوره من غير هذا الباب اي باب المسند اليه قول ابن دمية تعاللت اي اظهرت العلة و المرض لان باب

التفاعل قد ياتي لاظهار ما ليس بواقع نحو تجاهل زيد و هو ليس بجاهل (كي اشجى اي احزن) فاشجى فعل متكلم (من) باب (شجى يشجي على حد علم يعلم) لكنه لازم فالاولى ان يقال كما في المصباح من باب تعب حزن فهو شج بالنقص (و اما شجي يشجو فهو متعد يقال شجاني هذا الامر اي احزنني) قال في المصباح و ربما قيل على قلة شجي بالتثقيل كما قيل حزن و حزين و يتعدى بالحركة فيقال شجاه الهم يشجوه شجوا من باب قتل اذا احزنه.[1]

(و ما بك علة) من هنا ظهر المراد من قوله اي اظهرت العلة و المرض (تريدين قتلي قد ظفرت بذلك اي بقتلي) الشاهد في قوله بذلك حيث (لم يقل به) اي استعمل اسم الاشارة موضع الضمير (لادعاء ان قتله قد ظهر ظهور المحسوس بالبصر الذى يشار اليه باسم الاشارة) هذا كله اذا كان المظهر الموضوع موضع المضمر اسم اشارة (و ان كان المظهر الموضوع موضع المضمر غيره اي غير اسم الاشارة فلزيادة التمكين اي تمكين المسند اليه عند السامع) اي في ذهنه (نحو ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾) الشاهد في اسم الجلالة الثاني حيث لم يقل هو الصمد و اتى بالاسم الظاهر لان في الضمير نوع من الابهام و لذا جعله النحويون من المبهمات و المظهر ادل على المسمى لا سيما و هو علم و العلم قاطع للشركة فهو ادل على التمكين و المراد في المقام بيان عظمة المسند اليه و اختصاصه بالصمدية و زيادة التمكين يناسب التعظيم و الاختصاص و اما الصمد فهو (من صمد اليه اذا قصده) هذا احد معانيه و انما اطلق عليه تعالى (لانه الذى يصمد اليه في الحوائج) قال الطريحي قال

---

۱. المصباح المنير، ص ۳۰٦.

بعض الاعلام اختلف اقاويل اهل التفسير في بيان الصمد و اولى تلك بالتقديم ما وافق اصول اهل اللغة و اشتهر بين اهل اللسان ان الصمد السيد المتفوق في السودد الذى يصمد اليه الناس في حوائجهم و امورهم و في الحديث الصمد المصمود اليه في القليل و الكثير و قال ايضاً هو الدائم الباقي.[١]

و نظيره من غيره اي نظير ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾[٢] في وضع المظهر موضع المضمر لزيادة التمكين من باب غير المسند اليه قوله تعالى ﴿بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَلَ﴾[٣] اي ما نزلنا القران الا بالحكمة المقتضية لانزاله) وجه الاقتضاء ان الانسان كما تقدم في صدر الكتاب مدني بالطبع يحتاج الى التعاون لانه لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء و لباس و مسكن و صلاح و غير ذلك من الامور التي كلها صناعي لا يقدر عليها صانع واحد مدة حياته و انما يتيسر بجماعة يتعاضدون و يتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما يعمل له الاخر مثل ان يذرع هذا لذاك و يخبز هذا لذلك و يخيط واحد لاخر و على هذا القياس سائر الامور فيتم امر معاشه باجتماع من بني نوعه و لهذا قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاح عبارة عن هذا الاجتماع و هذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة و عدل لان كل واحد كما نرى يشتهي ما يحتاج اليه و يغضب على من يزاحمه و لو كان المزاحم بالفتح من اعدل العدول و ذلك ربما يدعو الى الجور كما نرى ايضاً فيقع من ذلك الهرج و المرج فيختل امر الاجتماع و نظامه فلا بد من شرع و قانون

---

١. تفسير غريب القرآن الكريم، ١٩٩.

٢. توحيد/ ١ - ٢.

٣. الاسراء/ ١٠٥.

يفرضه من يكون مامونا عن الخطاء حتى يكمل الاشخاص و يحسن أخلاقهم و يتعلمون السياسات الكاملة الحقة يهتدون لطريق السعادة و الشقاوة و بهذا نزل القران لان انزاله بمقتضى قاعدة اللطف الذي ثبت في محله انه واجب على الحكيم تعالى و هذا هو المراد بقوله تعالى ﴿وَ بِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ اي (و ما نزل الا بالحكمة لاشتماله على الهداية الى كل خير) فيحصل اللطف للخلق لكونه اي القران مشتملا على صلاح معاش الخلق و معادهم و انما سمي هذه الحكمة حقا لان الحق معناه الثابت و هذه الحكمة امر ثابت محقق في محله بالبراهين العقلية.

و الشاهد في الحق الثانى و هو عين الحق الاول فمقتضى الظاهر ان يقال و به نزل فعدل عنه الى الاسم الظاهر لزيادة التمكين لان المقام مقام تقرير حكمة الانزال لئلا يتوهم ان نزولها لا حكمة فيه فتامل.

(او) يكون وضع المظهر موضع المضمر لقصد (ادخال الروع) اي الخوف (في ضمير السامع) اي في قلبه (و تربية المهابة) اي تقوية الاجلال و الخوف الذى كان ثابتا عند السامع من عظمة المتكلم و جلاله فالمراد من تربية المهابة زيادتها و انما عطفها بالواو المفيدة للجمع بين الامرين لقرب الاول اي ادخال الروع من الثانى اي من تربية المهابة لان الخوف من الشيء يستلزم الاجلال و التعظيم لان خشية لحوق الضرر و الاجلال و التعظيم ينشاء من ذلك الخوف فتامل.

(او) يكون وضع المظهر مكان المضمر لقصد (تقوية داعى المامور اي ما يكو داعيا لمن امر) بالبناء للمفعول (بشيء الى الامتثال و الاتيان به) و ذلك الداعي حالة نفسانية تقوم بالمامور كظن الانتقام منه اذا خالف الامر فذات الامر و علوه تقتضي الداعى و التعبير عنه بالخليفة او بامير المومنين او السلطان او نحو ذلك مما هو دال

على القدرة و التمكن من الاضرار و فعل المكروه بالمامور يقوى ذلك الداعي.

(مثالهما اي مثال التقوية و ادخال الروع مع التربية قول الخلفاء امير المؤمنين يامرك بكذا مكان انا امرك).

فالتعبير بلفظ امير المؤمنين دون الضمير الذى هو لفظ انا لقصد ادخال الخوف في قلب السامع و ذلك لان لفظ الامير و نحوه يدل على القدرة و التمكن الموجب للخوف و ازدياد المهابة من رؤينه و مشافهته و الموجب لتقوية الداعي الى الامتثال و الاتيان بالمامور به.

(و عليه اي على وضع المظهر موضع المضمر لتقوية داعي المامور) فقط لا لادخال الروع و تربية المهابة (من غيره اي من غير باب المسند اليه) قوله تعالى مخاطبا للنبيﷺ (فَإذا عَزَمْتَ بعد المشاورة) مع الاصحاب (و وضوح الراى) و التصويب من الجميع ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾[1] و الشاهد في لفظ الجلالة (حيث لم يقل على) بالضمير المتكلم (لما في لفظ) الجلالة اعني (اللّه من تقوية داعى النبيﷺ الى التوكل عليه لدلالته على ذات موصوفة بالقدرة الكاملة و سائر اوصاف الكمال) و الجلال بخلاف ضمير المتكلم لانه موضوع لكل متكلم من حيث هو متكلم من دون ان يلاحظ فيه صفة من الصفات زائدة على الذات.

و انما قلنا لتقوية داعي المامور به فقط لا لادخال الروع و تربية المهابة لان الاطمئنان بالتوكل لا يناسبه الروع من المطمان اليه و تربية المهابة منه

(و) يوضع المظهر موضع المضمر لقصد (الاستعطاف اي طلب العطف و الرحمة

---

١. آل عمران/ ١٥٩.

كقوله:[١]

الهی عبدك العاصي اتاكا مقرا بالذنوب و قد دعاكا
فان تغفر فانت لذاك اهل و ان تطرد فمن يرحم سواكا

و انما سكن الميم من يرحم لاعطاء لفظ الوصل ما للوقف كما قال ابن مالك.[٢]

و ربما اعطى لفظ الوصل ما للوقف نثرا و فشا منتظما

و الشاهد في عبدك العاصي (حيث لم يقل انا العاصي اتيتك على ان يكون العاصي بدلا من انا) على مذهب الاخفش و ان منعه الجمهور كما قال ابن مالك:[٣]

و من ضمير الحاضر الظاهر لا تبد له الا ما احاطة جلا

(لان في ذكر عبدك من استحقاق الرحمة و ترقب الشفقة ما ليس في لفظ انا و فيه) اي في ذكر عبدك (ايضاً تمكن من وصفه) اي وصف عبد (بالعاصي) لان الاسم الظاهر يوصف و يوصف به بخلاف الضمير فانه لا يوصف و لا يوصف به.

و ذلك كما في قوله تعالى ﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾ الى قوله ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ كَلِماتِهِ﴾[٤] و الشاهد في رسوله (حيث لم يقل فامنوا باللّه و بي) بالضمير المتكلم (ليتمكن من اجراء الصفات) الثلاث (المذكورة عليه) اي على رسوله لانه اسم ظاهر و قد تقدم انفاً انه

١ . الاطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ج ١، ص ٤١٢.

٢ . شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ٥١٨، تيسر و تكميل شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك، ج ٥، ص ١٦٣.

٣ . شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ٢٥٠.

٤ . الاعراف/ ١٥٨.

يوصف و يوصف به بجلاف الضمير فانه لا يوصف و لا يوصف به (و يشعر) اي و ليشعر (بان الذي وجب الايمان به) اي برسالته (بعد الايمان باللّه هو الرسول الموصوف بتلك الصفات) الثلاث (المذكورة كائنا من كان انا او غيري اظهارا للنصفة) اي الانصاف (و بعدا للتعصب لنفسه) و سياتي في الباب الثالث في اواخر بحث ان الشرطية انه يسمى هذا النوع من الكلام كلام المنصف لان كل من سمعه قال للمخاطب قد انصفك المتكلم به او لان المتكلم قد انصف من نفسه حيث حط مرتبته عن مرتبة المخاطب و يسمى ايضاً الاستدراج لاستدراجه الخصم الى الاذعان و التسليم و هو من لطائف الاساليب و قد كثر في التنزيل و الاشعار و المحاورات و ياتي عنقريب في بيان اول امثلة الالتفات الحوالة الى هذا بقوله كما سيجييء.

(قال السكاكي هذا اي نقل الكلام عن الحكاية) اي عن حكاية نفس المتكلم أي عن ضمير المتكلم.

(الى الغيبة غير مختص بالمسند اليه و لا بهذا القدر اي النقل غير مختص بان يكون عن الحكاية الى الغيبة ففي العبارة تسامح).

اذ ظاهر عبارة المتن اتحاد المشار اليه في كلا اسمي الاشارة فيصير المعنى ان النقل عن الحكاية الى الغيبة لا يختص بالنقل عن الحكاية الى الغيبة و هذا لا معنى له بل لا يصح اذ لا معنى لنفي اختصاص الشيء بنفسه فلا بد في تصحيح العبارة و رفع التسامح بما فعله التفتازاني من تقدير لفظ النقل بالمعنى الاعم و جعل المشار اليه باسم الاشارة الاول الى هذا لنقل المقدر و جعل المشار اليه باسم الاشارة الثاني الى النقل المذكور انفاً و هو بالمعنى الاخص اي بمعنى النقل عن الحكاية الى الغيبة و الى ما فصلنا اشار التفتازاني بقوله بعد قول الخطيب و لا بهذا القدر اي النقل غير

مختص بان يكو عن الحكاية الى الغيبة فتأمل جيداً فانه جدير بالتامل.

و يمكن تصحيح العبارة و رفع التسامح بوجه اخر اشار اليه بقوله (و يحتمل ان يكون المعنى) اي معنى العبارة (و النقل) المذكور انفاً اي النقل (عن الحكاية الى الغيبة غير مختص بالقدر المذكور).

في الامثلة المتقدمة من قوله هذا الذي ترك الاوها الى قوله تعالى و رسوله (و هو ان يكون الغيبة باسم مظهر لا بمضمر غائب) حاصل هذا الوجه جعل المشار اليه بهذا الاول النقل بالمعنى الاعم و في الجملة و المشار اليه بهذا الثاني النقل المذكور بالمعنى الاخص فيصير حاصل المعنى ان النقل المطلق لا يختص و لا ينحصر في النقل الخاص المذكور في الامثلة المتقدمة (و) لكن الوجه (الاول اوفق بقوله بل كل من التكلم و الخطاب و الغيبة مطلقا ينقل الى الاخر) اذ على الوجه الثانى كان الانسب ان يقول بل الحكاية تنقل الى المضمر ايضاً و انما قال اوفق لانه يمكن ان يقال معنى الاضراب في قوله بل كل من التكلم الخ ان الحكاية و الخطاب و الغيبة مطلقا مظهرا كان او مضمرا ينقل كل منها الى الاخر فيحصل بين السابق و اللاحق ملائمة من دون ان يكون ههنا تسامح و لرفع التسامح وجوه اخر ياتي بيانها في ضمن المباحث الاتيه فلا وجه لذكرها ههنا فتدبر جيداً.

و كيفكان (فيصير الاقسام) اي اقسام النقل (ستة حاصلة من ضرب الثلاثة) اي التكلم و الخطاب و الغيبة (في الاثنين لان كلا من الثلاثة ينقل الى الاخرين) المغايرين له اذ لا يصح نقل كل الى نفسه.

(و) اما (قوله مطلقاً) فهو (زيادة من المصنف) فانه (ليس بمصرح به في كلام السكاكي و يحتمل ان يتعلق) قوله مطلقا بالغيبة على معنى سواء كان الغيبة باسم مظهر) كالامثلة المتقدمة (او مضمر غائب) كما ياتي في الامثلة الاتية (او) يتعلق

(بالجميع على معنى سواء كان) الغيبة باسم مظهر او مضمر غائب فيصير الاقسام ثمانية و سواء كان هذه الاقسام الثمانية (في المسند اليه او في غيره) فيصير الاقسام ستة عشر (و سواء كان كل) واحد (منها) اي من هذه الاقسام الستة عشر (قد اورد في الكلام ثم عدل عنه الى الاخر او لم يورد) في الكلام (لكن كان مقتضى الظاهر ايراده فعدل الى الاخر) فيصير الاقسام اثنين و ثلاثين و ياتي امثلة اكثر هذه الاقسام فيما ياتى (و هذا) اي التعلق بالجميع (انسب بمقصود المصنف من تعميم تفسير السكاكى) و سياتى تفسيره بعد نقل تفسير الجمهور.

(و يسمى هذا النقل عند علماء البيان) اي علماء العلوم الثلاثة لا البيان فقط كما يصرح بذلك بعيد هذا (التفاتا) و هو اي لفظ الالتفات (ماخوذ) اي منقول (من التفات الانسان من يمينه الى شماله و من شماله الى يمينه و) أما (قول صاحب الكشاف انه) اي هذا النقل (و يسمى التفاتا في علم البيان) فهو (مبني على انه كثيرا ما يطلق البيان على العلوم الثلاثة) و قد تقدم ذلك انفاً و في اخر المقدمة فراجع ان شئت (كقوله اي قول امرء القيس) في مرثية ابيه.[1]

تطاول ليلك بالاثمد　　و نام الخلى و لم ترقد

و الاثمد (بفتح الهمزة و ضم الميم و يروى بكسرهما) لكنه حينئذ كما قال في المصباح بمعنى الكحل الاسود و يقال انه معرب قال ابن البيطار في المنهاج هو الكحل الاصفهانى و يؤيده قول بعضهم و معادنه بالشرق انتهى.[2]

(خصص) المصنف (هذا المثال من بين سائر امثلة السكاكي) مع كثرتها (لما فيه)

---

١ . خزانة الادب، ج ٢، ص ٣٦.

٢ . المصباح المنير، ص ٨٤.

اي في هذا الامثال (من الدلالة على) ما يذكره بعيد هذا و هو (ان مذهبه) اي السكاكي (ان كلا من التكلم و الخطاب و الغيبة اذا كان مقتضى الظاهر ايراده فعدل عنه الى الاخر فهو التفات) عنده (لانه) اي السكاكي (و قد صرح) في المفتاح (بان في قوله ليلك التفاتا لانه خطاب لنفسه و) كان (مقتضى الظاهر) ان يقول (ليلى بالتكلم) فمذهبه يشتمل جميع اثنين و ثلاثين قسما لانه جعل الاطلاق متعلقا بالجميع فتامل (و المشهور عند الجمهور ان الالتفات هو التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة) يعنى (التكلم و الخطاب و الغيبة بعد التعبير عنه اي عن ذلك المعنى باخر منها اي بطريق اخر من الثلثة) لكن (بشرط) ليس عند السكاكى و هو (ان يكون التعبير الثاني على خلاف مقتضى الظاهر فيكون مقتضى ظاهر سوق الكلام ان يعبر عنه بغير هذا الطريق) الثانى (و بهذا) الشرط (يشعر كلام المصنف في الايضاح و انما قلنا ذلك) اي انما قلنا بشرط ان يكون التعبير الثانى على خلاف مقتضى الظاهر الخ.

(لانا نعلم قطعا من اطلاقاتهم و اعتباراتهم ان الالتفات) عندهم (هو انتقال الكلام من اسلوب من التكلم و الخطاب و الغيبة الى اسلوب اخر غير ما يترقبه السامع ليفيد) الفائدة العامة التى ياتي ذكرها بعد الفراغ من الامثلة و هى كون الكلام احسن (تطرية لنشاطه) اي النشاط المخاطب (و) اكثر (ايقاظا في اصغائه) اي المخاطب (فلو لم يعتبر هذا القيد) الذي ذكره بقوله بشرط ان يكون التعبير الثانى الخ.

(لدخل في هذا التفسير) اي تفسير الجمهور (اشياء ليست من الالتفات) عندهم (منها) اي من الاشياء التى ليست من الالتفات عندهم (نحو يا زيد و انت عمرو و نحن رجال و انتم رجال و انت الذي فعل كذا و) قوله:[1]

---

١ . القائل روية العجاج التسهيل المسمى تمهيد القواعد شرح تسهيل الفوائد، ج ١، ص ١٩١ منظر الانسان في ترجمة وفيات الاعيان، ج٣، ص ٣٣.

نحن اللذون صبحوا الصباحا   يوم النخيل غارة ملحاحا

(و نحو ذلك مما عبر عن معنى واحد تارة بضمير المتكلم او المخاطب و تارة بالاسم المظهر او ضمير الغائب) فلو لا ذلك القيد لدخل جميع هذه الامثلة في الالتفات لانه عبر فيها عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة بعد التعبير عنه بطريق اخر فخرج جميع هذه الامثلة عن الالتفات بذلك القيد لان التعبير الثاني فيها ليس على خلاف مقتضى ظاهر سوق الكلام لان مقتضى ظاهر سوق الكلام في انا زيد مثلاً الايراد بالاسم الظاهر لانه لا فائدة في تكرار الضمير الاعلى الوجه الذي ياتى بيانه في الباب الثالث في مبحث تعريف المسند باحدى طرق التعريف و ليس المراد ههنا ذلك و هكذا بقية الامثلة المذكورة.

(و منها نحو يا زيد قم و يا رجلا له بصر خذ بيدي و في التنزيل ﴿أَ أَنْتَ فَعَلْتَ هذا بِآلِهَتِنا يا إِبْراهِيمُ﴾)[1] فلو لا القيد المذكور لدخل هذه الامثلة ايضاً لانه عبر فيها عن معنى اعني المنادي بطريق من الطرق الثلاثة بعد التعبير عنه بطريق اخر (لان حرف النداء طريق خطاب او تكلم و ذلك لانهم جعلوا حرف النداء مع المنادي بمنزلة ادعوك و اما (الاسم المظهر) فهو (طريق غيبة).

قال الرضي في اول باب المبنى ان لفظ زيد و ان اطلق على المتكلم و المخاطب و الغائب الا انه ليس موضوعا للمتكلم و لا للمخاطب و لا للغائب المتقدم الذكر بل الاسماء الظاهرة كلها موضوعة للغيبة مطلقا لا باعتبار تقدم الذكر و من ثم قلت يا تميم كلهم نظرا الى اصل المنادي قبل النداء و لهذا يقول المسمى بزيد زيد ضرب و لا يقول زيد ضربت و انما جاز يا تميم كلكم لان يا دليل الخطاب و ليس في زيد

---

١. الانبياء/ ٦٢.

ضرب دليل التكلم انتهى.[١]

(و منها تكرير الطريق الملتفت اليه نحو ﴿وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ و اهْدِنَا و أَنْعَمْتَ﴾.[٢] فان الالتفات) من الغيبة (الى الخطاب) كما ياتي عن قريب (انما هو في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾[٣] و الباقي) اي الخطابات الثلاثة المذكورة (جار على اسلوبه) اي اسلوب إِيَّاكَ نَعْبُدُ (و ان كان يصدق على كل منها انه تعبير عن معنى بطريق بعد التعبير عنه بطريق اخر) يعني الغيبة في الاسماء الظاهرة قبل اياك نعبد على ما ياتي بيانه عن قريب فلو لا القيد المذكور لدخل هذه الخطابات الثلاثة في الالتفات ايضاً مع انها ليس منه عندهم.

(و منها نحو يا من هو عالم حقق لي هذه المسئلة فانك الذي لا نظير له في هذا الفن و نحو قوله).[٤]

يا من يعز علينا ان نفارقهم   وجداننا كل شيء بعدكم عدم

(فانه لا التفات في) المثال و لا في البيت و (ذلك لان حق العائد الى الموصول ان يكون بلفظ الغيبة) فالضمير المجرور في لا نظير له جار على مقتضى الظاهر (و) كذلك (حق الكلام بعد تمام المنادي ان يكون بطريق الخطاب فكل من نفارقهم و بعدكم جار على مقتضى الظاهر) اما نقارفهم فلان ضمير الجمع الغائبين عائد الى الموصول اعني لفظ من و اما بعدكم فلان ضمير جمع المخاطبين انما اتى به بعد

---

١ . شرح الكافيه، ج ٢، ص ٣.

٢ . الفاتحه/ ٥-٨.

٣ . الفاتحه/ ٤.

٤ . خزانة الادب، ج ٢، ص ١٥١.

تمام المنادي و في كلام الرضى المتقدم ما يفيدك هنا فلو لا القيد المذكور لدخل هذه الضمائر الثلاثة في الالتفات مع انها ليست منه.

(و ما سبق الى بعض الاوهام من أن نحو ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ من باب الالتفات) من الخطاب الحاصل في المنادي بسبب حرف النداء الى الغيبة في امنوا (و) حينئذ يكون (القياس امنتم) و الحاصل ان المنادي في الحقيقة الذين و لفظ ايها جيء به للتحرز عن اجتماع اداتي التعريف بلا فاصلة و المنادي طريق خطاب كما تقدم في كلام الرضى فمقتضى الظاهر في صلته ايضاً الخطاب بان يقال امنتم و ذلك للمناسبة بين الصلة و الموصول (فليس) هذا التوهم (بشيء) في بادي النظر (قال المرزوقي في قوله عليه السلام) في حرب خيبر:[1]

انا الذي سمتني امي حيدرة	اكيلكم بالسيف كيل السندرة
و في بعض النسخ	كليث غابات كريه المنظره[2]

(كان القياس ان يقول عليه السلام سمته) بالضمير الغائب (حتى يكون في الصلة ما يعود الى الموصول لكنه لما كان القصد) اي قصده عليه السلام (في الاخبار عن نفسه و كان الاخر) يعني مجموع الخبر يعني الموصول و صلته (هو الاول) يعني المبتدء اي لفظة انا لم يبال برد الضمير الى الاول) اي لم يبال و لم يعتن بالعائد (و حمل الكلام على المعنى لا منه) اي الكلام (من الالتباس و هو مع ذلك قبيح عند النحويين[3] حتى ان

---

١. شرح ديوان المرزوقي، ج ١، ص ٤٩٤.

٢. شرح ملا جامي على متن الكافية في النحو، ج ٢، ص ٥٨؛ شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٢٦٠.

٣. هذا نفي كلامه لانه معتقدان اميرالمؤمنين سيد بلغاء العرب علي الا طلاق و واضع النحو والتفتازاني ليس اعرف من تلميذه الابو الاسود الدونلي بلغت عرب و مقامه الشريف اجل ان يعرف كلامه التفتازاني

المازني قال لو لا اشتهار مورده لرددته) اي لو لا ذكر ضمير المتكلم و المخاطب في صلة الموصول مشهورا من كلام من يوثق به و لا كثيرا لرددته.

قال الرضي و اعلم انه اذا كان الموصول او موصوفه خبرا عن متكلم جاز ان يكون العائد اليه غائبا فهو الاكثر لان المظهرات كلها غيب نحو انا الذي قال كذا و جاز ان يكون متكلما حملا على المعنى قال علي عليه السّلام انا الذي سمتني امي حيدرة قال المازني لو لم اسمعه لم اجوزه و كذا اذا كان الموصول او موصوفه خبرا عن مخاطب نحو انت الرجل الذي قال كذا و هو الاكثر او قلت كذا حملا على المعنى انتهى [1] و قال في المغنى و لكنه مع هذا مقيس و انا اقول و في اخر دعاء يوم العرفة ما يدل على كونه فصيحا ايضاً فراجع ان شئت)

(و من الناس من زاد لا خراج بعض ما ذكرنا) و هو المذكور بقوله و منها نحو انا زيد و انت عمر الخ (قيدا) اخر غير القيد المذكور (و هو ان يكون التعبيران في كلامين) لا في كلام واحد (و هو غلط لان قوله تعالى ﴿بارَكْنا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آياتِنا﴾ [2] فيمن) اي في قراءة من (قرئه) اي قرء ليريه (بياء الغيبة التفات من التكلم) في باركنا (الى الغيبة) في ليريه (و من الغيبة الى التكلم) في اياتنا (مع ان قوله مِنْ آياتِنا ليس بكلام اخر بل هو من متعلقات ليريه و متمماته) و لكن لا يخفى انه مصادرة واضحة اذا الكلام في ان هذا النوع من التعبيرين التفات ام لا فتدبر.

(و هذا اخص اي الالتفات بتفسير الجمهور اخص منه) اي من الالتفات بتفسير

☜و ليس تفتازاني في مقام ان يعرف اسرار كلامه.

۱ . شرح الرضي على الكافية، ج ۳، ص ۲۷.

۲ . اسراء/ ۱۷.

السكاكي لان النقل عنده اعم من يكون قد عبر عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة ثم) اي بعد ذلك (عبر عنه) اي عن ذلك المعنى (بطريق اخر) مع القيد المذكور (او يكون مقتضى الظاهر التعبير عنه بطريق منها) اي من الطرق الثلاثة (فعدل) ابتداء (الى) الطريق (الاخر و عند الجمهور مختص بالاول فكل التفات عندهم التفات عنده من غير عكس كما في قوله):[1]

تطاول ليلك بالاثمد	و نام الخلى و لم ترقد
و بات و باتت له ليلة	كليلة ذي العائر الارمد
و ذلك من نباء جائني	و خبرته عن ابي الاسود

(في الصحاح) اي في كتاب صحاح اللغة (العائر قذى العين) قال السيوطي في شرح قول ابن مالك:[2]

فعيلا اجعل الثلاثي اذا	صغرته نحو قذى في قذى

و هو ما يسقط في العين و الشراب (و) قريب من ذلك ما (في الاساس) اي في كتاب اساس اللغة[3] (في عينه عوار و عائر اي غمضة تمض منها) قال في المصباح اغمضت العين اغماضا و غمضتها تغميمضا اطبقت الاجفان[4] و قال ايضاً و الكحل يمض العين بحدته اي يلذع مضيضا[5] فحاصله (بالفارسية بهم امدن مزكان چشم و

---

١ . خزانة الادب، ج ٢، ص ٣٦ و ٢٣٠

٢ . شرح الفية ابن مالك لابن ناظم، ص ٣١٠.

٣ . اساس اللغة، ص ٢٣٩.

٤ . مصباح المنير، ص ٤٥٤.

٥ . المصباح المنير، ص ٤٥٤.

بسته شدن مزه‌ها از درد و سوزش و گرد آمدن چرك در چشم) اراد الشاعر انه لم ينم في تلك الليلة لانه كان فيها كذى العائر الارمد و هذا المعنى هو المراد من قول علي عليه السلام في خطبته المعروفة حيث يقول صبرت و في العين قذى[1] (و) مما ذكرنا ظهر ان (باتت له ليلة من الاسناد المجازي) لانه اسند ما بنى للفاعل اعني باتت الى الزمان اعني ليلة فهو (كصام نهاره) و قام ليله (فانه لا التفات في البيت الاول) يعني في كاف الضمير من ليلك في البيت الاول (عند الجمهور) لانهم يشترطون في النقل ان يكون بعد التعبير بطريق اخر و ضمير الخطاب في ليلك ليس كذلك لان امرء القيس لم يعبر عن نفسه قبل ذلك بطريق من طرق الثلاثة حتى يكون ضمير الخطاب في ليلك المعبر به عن نفسه التفاتا عندهم.

بيان السكاكى

(و قد صرح السكاكي بان في كل بيت من الابيات الثلاثة التفاتا) اما البيت الاول فالالتفات فيه في قوله ليلك و النكتة فيه انه لما ورد عليه خبر قتل ابيه غلق و اظهر الجزع بحيث اوجب له الشك في نفسة هل هو هو او غيره فالتفت فاقام نفسه مقام مكروب و خاطبه متوجعاً له بقوله تطاول ليلك و اما البيت الثاني فالالتفات فيه في قوله بات و النكتة فيه انه لما زاد عليه الغلق و اظهار الجزع غاب عن نفسه فنزل نفسه منزلة الغائب فاخبر عن حاله بقوله بات و اما البيت الثالث فالالتفات فيه في قوله جائني و النكتة فيه انه لما تناهى جزعه افاق و رجع اليه عقله فعرف قبح ما هو فيه من الغلق و اظهار الجزع و خيل له ان هناك من يسئله سبب ما هو فيه فخاطبه مخبراً عن

---

۱. هو المسما بالخطبة الشقشقيه خطبه الثالث في نهج البلاغه.

السبب على وجه الاعتذار و اظهار الحزن بقوله و ذلك من نباء الخ.

الزمخشرى يوافق السكاكي

(و قول صاحب الكشاف قد التفت امرء القيس ثلاث التفاتات في ثلاث ابيات ظاهر في ان مذهب السكاكي موافق لمذهبه) اي لمذهب صاحب الكشاف ان كان توزيع الالتفاتات الثلاث عند صاحب الكشاف على الابيات الثلاث على النحو الذي مر من مذهب السكاكي.

(فان قيل) لا نسلم ان توزيع الالتفاتات عند صاحب الكشاف على النحو الذي مر من مذهب السكاكي فانه (يجوز ان يكون) عند صاحب الكشاف (احدها) اي احد الالتفاتات الثلاث (في بات) فانه عبر فيه عن نفسه بطريق الغيبة بعد التعبير عنه بطريق الخطاب في ليلك (و الاخران في جائني احدهما باعتبار الانتقال من الخطاب في ليلك و الاخر باعتبار الانتقال من الغيبة في بات او يكون الثاني) من الثلاث (في الكاف من قوله (ذلك باعتبار الانتقال من الفيبة الى الخطاب لان الكاف في) لفظ (ذلك للخطاب) كما سنبينه عن قريب (و) الالتفات (الثالث في جائني باعتبار الانتقال من الخطاب) في ذلك الى التكلم في خبرته (فيصح ان فيه) اي في قول امرء القيس (ثلاث التفاتات على مذهب الجمهور ايضاً) فمن اين علم ان التوزيع عند صاحب الكشاف مثله عند السكاكي حتى يصح ان يقال ان مذهب السكاكي موافق لمذهبه لم لا يجوز ان يكون التوزيع عند صاحب الكشاف على النحو المذكور الذي يوافق مذهب الجمهور.

(فالجواب عن) التوزيع (الاول ان الانتقال انما يكون من شيء) اي من طريق (حاصل واقع عليه اسلوب الكلام و بعد الانتقال من الخطاب في ليلك الى الغيبة في

بات قد اضمحل الخطاب و صار الاسلوب اسلوب الغيبة فلا يكون الانتقال الى التكلم في جانبي الامن الغيبة وحدها) فليس ههنا ثلاث التفاتات على مذهب الجمهور حتى يقال ان مذهبهم موافق لمذهب صاحب الكشاف.

(و) الجواب (عن) التوزيع (الثاني انه لا نسلم ان الكاف في) لفظ (ذلك خطاب لنفسه) اي لنفس امرء القيس (حتى يكون المعبر عنه) في بات و في ذلك و في جانبي (واحدا بل هو) اي الكاف في ذلك خطاب لمن يتلقي منه) اي من المتكلم اي من امرء القيس (الكلام كما في) الكاف من لفظ ذلك في (قوله تعالى ﴿ثُمَّ عَفَوْنا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ﴾[1] حيث لم يقل) جل جلاله (ذلكم) لان المخاطب و المتلقى منه جل جلاله الكلام هو رسول اللّهﷺ و ليعلم ان اصل هذا البحث مع الجوابين ذكره المصنف في اخر بحث الالتفات و لعلنا نورد بعض كلامه في المباحث الاتية.

اقسام الاسم الاشاره عند المدرس

(فائدة) اعلم ان اسماء الاشارة خمسة لان المشار الية اما مذكر و اما مؤنث و على التقديرين اما مفرد و اما مثنى و اما مجموع و هو مشترك بين المذكر و المؤنث فيكون خمسة الفاظ و الالفاظ الدالة على الخطاب ايضاً خمسة و الخمسة الاخيرة تستعمل مع كل واحد من الخمسة الاولى فيكون المجموع خمسة و عشرين لفظا حاصلاً من ضرب خمسة في خمسة هذا بحسب اللفظ و اما بحسب المعنى فيكون ستة و ثلاثين حاصلاً من ضرب ستة للاشارة في ستة للخطاب تقول ذاك ذاكما ذاكم ذاك ذاكما ذاكن

---

١. البقره/ ٥٢.

و هكذا تقول في الاربعة الباقية اعني ذان و تان و تا و اولاء فتحصل من ذلك ان اسم الاشارة لبيان حال المشار اليه من حيث الافراد و التذكير و فروعهما و الكاف لبيان المخاطب و من يتلقى الكلام من المتكلم فوجه افراد اسم الاشارة و جمع كاف الخطاب في قوله تعالى حكاية ﴿فَذلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾[١] ان المشار اليه فيه هو يوسف عليه السلام و المخاطب نساء مصر و وجه تثنية اسم الاشارة و افراد الكاف في قوله تعالى ﴿فَذانِكَ بُرْهانانِ﴾[٢] ان المشار اليه فيه اثنان و هما اليد البيضاء و العصا و المخاطب واحد و هو موسى عليه السلام و وجه جمع اسم الاشارة و افراد الكاف في قوله تعالى ﴿أُولئِكَ عَلى هُدىً مِنْ رَبِّهِمْ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[٣] ان المشار اليه هو المؤمنون و المخاطب هو رسول الله صلى الله عليه و آله فتدبر و افهم و اغتنم.

امثلة الالتفات

(مثال الالتفات من التكلم الى الخطاب) قوله تعالى حكاية عن رسول عيسى عليه السلام حبيب النجار ﴿وَ ما لِيَ لا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[٤] الشاهد في قوله ﴿تُرْجَعُونَ﴾ حيث اتى به (مكان ارجع) اذ مقتضى الظاهر و المناسب لقوله ﴿وَ ما لِيَ لا أَعْبُدُ﴾ ان ياتي بفعل المتكلم فعدل عنه الى فعل المخاطب اعني ترجعون.

---

١ . يوسف/ ٣٢.

٢ . القصص/ ٣٢.

٣ . البقره/ ٤.

٤ . يس/ ٢٢.

(فان قلت تُرْجَعُونَ ليس خطابا لنفسه) اي حبيب النجار (حتى يكون المعبر عنه واحدا) بل ترجعون خطاب لقومه لان المقصود كما يظهر من سياق الاية و عظهم و زجرهم على عدم الايمان فهم المقصودون من الخطاب في ترجعون فليس فيه التفات من التكلم في و ما لى لا اعبد الذي فطرني الى الخطاب في ترجعون لان من شرائط الالتفات كون المعبر عنه واحدا و هو مفقود في الاية فلا شاهد فيها (قلت نعم) يشترط في الالتفات ذلك الاتحاد و نسلم ان ترجعون ليس خطابا لنفسه بل هو خطاب لقومه كما ذكرت (و لكن المراد بقوله ﴿وَ ما لِيَ لا أَعْبُدُ) الَّذِي فَطَرَنِي﴾[1] ايضاً قومه (المخاطبون و المعنى و ما لكم لا تعبدون الذي فطركم كما سيجيء) في الباب الثالث في بحث التعريض حيث يقول و نظيره اي و نظير لئن اشركت في التعريض لا في استعمال الماضي مقام المضارع في الشرط للتعريض قوله تعالى ﴿وَ ما لِيَ لا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي﴾ اي و ما لكم لا تعبدون الذي فطركم بدليل ﴿وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ اذ لو لا التعريض لكان المناسب لسياق الاية ان يقال و اليه ارجع انتهى و قد نقلنا بعضا منه فيما سبق في بحث وضع المظهر موضع المضمر لقصد الاستعطاف فراجع فانه لا يخلو من فائدة في المقام.

(فالمعبر عنه في الجميع) اي في جميع الضمائر المذكورة في الاية (هو المخاطبون) يعني قومه الذين اراد ان ينصحهم.

(فان قلت حينئذ) اي حين اذ كان المعبر عنه في الجميع هو المخاطبون (يكون قوله تُرْجَعُونَ واردا على مقتضى الظاهر) فلا التفات فيه (و) ذلك لان (الالتفات

---

١. يس/ ٢٢.

يجب) فيه (ان يكون على خلاف مقتضى الظاهر) لانه من فروع اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر و ذلك ظاهر.

(قلت لا نسلم ان قوله تُرْجَعُونَ) وارد (على مقتضى الظاهر) و ذلك (لان الظاهر) كما اشير اليه في اوائل الباب الاول قسمان احدهما ما هو اصل المراد و الواقع حقيقة و ثانيهما ما هو اسلوب الكلام و صوغه و شكله و صورته و قوله تُرْجَعُونَ وارد على خلاف مقتضى الظاهر بالمعنى الثاني لان الظاهر بالمعنى الثاني (يقتضي ان لا يغير اسلوب الكلام) و صوغه و شكله و صورته (بل) من المستحسن ان (يجرى) الجزء (اللاحق) من الكلام (على سنن) الجزء (السابق) منه و من هنا جعلوا المشاكلة

و التقفية و السجع و الموازنة من المحسنات البديعية و ياتي تفصيلها في الفن الثالث انشاء اللّه تعالى و السنين جمع سنة بمعنى الطريقة و السيرة كغرف و غرفة.

(و هذا الخطاب) في تُرْجَعُونَ (مثل التكلم في قوله) اي امر القيس (من نبأ جائني) في ان كلا منهما وارد على خلاف مقتضى الظاهر بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول ففي كل واحد منهما التفات على كلا المذهبين كما سيصرح بعيد ذلك.

(و قد قطع المصنف) في الايضاح[1] (بانه) اي من نباء جائني (وارد على مقتضى الظاهر) لانه بعد ما فرغ في الايضاح من امثلة اقسام الالتفات قال ما هذا نصه و اما قول امرء القيس تطاول ليلك بالاثمد فذكر الابيات الثلاث ثم قال فقال الزمخشرى فيه ثلاث التفاتات و هذا ظاهر على تفسير السكاكي لان على تفسيره في كل بيت التفاتة.

لا يقال الالتفات عنده من خلاف مقتضى الظاهر فلا يكون في البيت الثالث التفات لوروده على مقتضى الظاهر لانا نمنع انحصار الالتفات عنده في خلاف

---

١. اي الخطيب في الايضاح.

المقتضى لما تقدم انتهى.

و الى هذا المنع اشار التفتازاني بقوله (و زعم) المصنف (ان الالتفات عند السكاكي لا ينحصر في خلاف مقتضى الظاهر و هذا) القيد اعني قوله عند السكاكي (مشعر بانحصاره) اي الالتفات (فيه) اي في خلاف مقتضى الظاهر (عند غير السكاكي) لانه المفهوم من القيد المذكور (و فيه) اي فيما قطع المصنف و زعم (نظر) و ذلك (لان مثل تُرْجَعُونَ و جائني في الاية و البيت) اي كل ما لم يجر على سنن الجزء السابق اي تغير فيه اسلوب الكلام (التفات عند السكاكي و غيره) ايضاً (فلو كان) مثل تُرْجَعُونَ و جائني (واردا على مقتضى الظاهر) نظرا الى انه موافق لاصل المراد و الواقع حقيقة (لما انحصر الالتفات في خلاف مقتضى الظاهر عند غير السكاكي ايضاً فلا يتحقق الاختلاف بينه و بين غيره) و حينئذ يلزم ان يكون القيد المذكور لغوا (ثم الحق انه) اي الالتفات (منحصر في خلاف مقتضى الظاهر) عند الجميع لانه كما تقدم انفاً من فروع اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر و ذلك ظاهر (و) الحق (ان مثل تُرْجَعُونَ و جائني من) اقسام (خلاف المقتضى على ما حققناه) من ان الظاهر يقتضي ان لا يغير اسلوب الكلام بل يجري اللاحق على سنن السابق و قد اوضحناه نحن بما لا مزيد عليه و للّه الحمد و له الشكر و المنة على التوفيق لذلك.

الالتفات من التكلم الاالغيبة

(و) مثال الالتفات من التكلم (الى الغيبة قوله تعالى ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ﴾)[1] لان لفظ رب اسم مظهر و قد تقدم انه طريق الغيبة فجعل (مكان

---

١ . سوره الكوثر، الرقم، ١٠٨ و قدا جمع المفسرين والمحدثين من الشيعة والسنة بان هذه السورة

لنا) و الفائدة في خصوص هذا الالتفات ان في لفظ الرب الحث على فعل المأمور به اعني الصلاة التي هي من افضل العبادات لان المربي الحقيقي يستحق العبادة.

(و) ان قلت كيف يصح ان يستعمل لفظ الجمع اعنى لنا في اللّه الواحد الاحد حتى يقال انه عدل منه الى لفظ الرب.

قلت (قد كثر في الواحد من المتكلم) استعمال (لفظ الجمع تعظيما له لعدهم) اي المتكلمين البلغاء عربا كان او غيرهم المتكلم (المعظم كالجماعة و لم يجيء ذلك) الاستعمال (للغائب و المخاطب في الكلام القديم) اي كلام من يستشهد بكلامه في اثبات القواعد و قد تقدم المراد منه في اوائل الكتاب في الفرق بين الشواهد و الامثلة (و انما هو) اي مجيء ذلك للغائب و المخاطب من (استعمال المولدين) اي المحدثين و قد تقدم المراد منهم هناك و تقدم هناك بعض الكلام مما يفيدك ههنا فراجع ان شئت (كقوله):[1]

باي نواحي الارض ابغي وصالكم و أنتم ملوك ما لمقصدكم نحو[2]

حيث استعمل ضمير الجمع في الواحد (تعظيما للمخاطب و تواضعا من

☜نزلت على رسول اللّه‌ﷺ في زمن ان العاص بن وائل السهمي والد عمرو بن العاص عليها الف لعنته المصلين حين شناء رسول‌اللهﷺ بالابتر لوفاة ولده عبدالله من خديجة فانزل الله عزوجل هذه السورة رغماً لانف عاص و ولده و بشر رسوله بالكوثر فولدت ابنته فاطمهعليها السلام سماها كوثر القرآن و بقي محقاً نسل رسول‌اللهﷺ و خلفاء الاحد عشر اكتمل باميرالمؤمنين اثناعشر خليفة و من اراده التوضيح في البحث السوره فليراجع التفسير الميزان و مجمع البيان و الدر المنثور و الشواهد التنزيل حاكم حسكاني و جامع البيان الطبري ذيل السوره.

١. قال الصفوي في ترجمة الخطيب القزويني ابي عبدالله محمدبن محمود بن الحسين المتوفاي سنة ٥١٢ من كتاب الوافي بالوفيات، ١٦/ ١٥؛ انه قال: سئالن بعض المشايخ اجازة بيت للشبلين و هو الشعر المذكور.

٢. الاطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ج ١، ص ٤١٨.

المتكلم) حفظا للادب (و) مثال الالتفات (من الخطاب الى التكلم قول علقمة بن عبيدة[1] طحابك[2] اي ذهب بك قلب) و قوله (في الحسان متعلق بطروب قال المرزوقي معنى طروب في الحسان له طرب في طلب الحسان و نشاط في مراودتها) فحاصل المعنى قريب مما قيل بالفارسية:

مسلمانان دلم خوشكل پسنده   لب و دندان خوشكل مثل قنده

(بعيد الشباب اي حين ولى الشباب و كاد ينصرم) اي ينقطع (عصر حان مشيب اي زمان قرب المشيب و اقباله على الهجوم يكلفنى ليلى فيه) اي في ياء المتكلم في يكلفنى الشاهد لانه (التفات من الخطاب في طحابك الى التكلم حيث لم يقل يكلفك و فاعل يكلفنى ضمير القلب و ليلى مفعوله الثاني و المعنى يكلفنى ذلك القلب ليلى و يطالبنى بوصلها) هذا كله على رواية يكلفنى بالياء التحتانية (و روى بالتاء الفوقانية) و ذلك اما (على انه) اي تكلفنى (مسند الى ليلى و المفعول) الثاني (محذوف اي شدائد فراقها او على انه) اي تكلفنى (خطاب للقلب) و حينئذ مفعوله الثاني القلب (ففيه) اي في تكلفنى اي في ضميره المستتر (التفات اخر من الغيبة) اي من الاسم الظاهر اعنى القلب المذكور في البيت الاول (الى الخطاب) بالضمير المستتر (و قوله طحابك فيه التفات اخر عند السكاكي لا عند الجمهور) فان مقتضى الظاهر طحابي اي الاتيان بضمير المتكلم فعدل عنه ابتداء الى ضمير الخطاب (و قد

---

١ . هو عبدالمنعم النعماني يصل نسبه الى نزاره و كان يقال له الضحل لانه تحاكم هو وامرء القيس الطانبه فحكمت له عليه فغضب له عليه فغضب وامرء القيس و قال: ليس كما قلت ولكنك هو يبينه فطلقها فتزوجها علقمة بعد ذلك فسمي علقمة: ولم يكن علقمة: أشعر من امرء القيس لكن كانت كما حدس امرء القيس (انظر احواله في معجم الادباء لياقوت حموي ماده علقمه).

٢ . بعد اليقين ابيات اخراي منها مغمة لايستطاع كلامها على بابها من أن تزار رقيب الخ.

شط اي بعد وليها اي قربها) حاصل المعنى ان ايام قرب ليلى صارت بعيدة لامور اوجبت ذلك و بين تلك الامور بقوله (و عادت عواد بيننا و خطوب قال المرزوقي[١] عادت يجوز ان يكون) وزنه في الاصل (فاعلت من المعاداة) اي من باب المفاعلة مشتق من العداوة اصله عادوت تحركت الواو و انفتح ما قبلها فقلبت الفا ثم حذفت الالف لالتقاء الساكنين فالفعل محذوف اللام فوزنه بعد الاعلال فاعت و اما عواد فهو جمع عادية بمعنى الصارف عن الشى و المانع منه حاصله بالفارسية (گرفتارى‌هاى روزگار) و الخطب اي الامر الشديد ينزل على الانسان (كان الصوارف و الخطوب صارت تعاديه) لانها تمنعه من قرب ليلى و وصلها.

(و يجوز ان تجعل) كلمة عادت مشتقة (من عاد يعود) بمعنى رجع يرجع (اي عادت عواد و عوائق) اي الموانع التي (كانت تحول) اي تصير حائلا (بيننا الى ما كانت عليه قبل) من صيرورتها حائلا.

(و) مثال الالتفات من الخطاب (الى الغيبة قوله تعالى ﴿حَتَّى إِذا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَ جَرَيْنَ بِهِمْ﴾[٢] مكان بكم (و) مثال الالتفات (من الغيبة الى التكلم قوله تعالى ﴿اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّياحَ فَتُثِيرُ سَحاباً فَسُقْناهُ﴾[٣] مكان ساقه و الى الخطاب ﴿مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾[٤]) و الشاهد في هذه الامثلة واضح لا يحتاج الى البيان (و ذكر صدر الافاضل في) كتاب (ضرام السقط) شرح ديوان المعرى

---

١. قدم ترجمة مرزوقي.

٢. يونس/ ٢٢؛ و هذا جمع بدليل ضمير جمع المؤنث الراجع الى الفلك.

٣. فاطر/ ٩.

٤. الفاتحة/ ٣ - ٤.

(ان من شرط الالتفات[١] ان يكون المخاطب بالكلام في الحالين) اي حال قبل العدول و حال بعد العدول (واحدا

كقوله تعالى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ فان ما قبل هذا الكلام و ان لم يخاطب به اللّه من حيث الظاهر فهو) اي اللّه جل جلاله (بمنزلة المخاطب به) اي بما قبل هذا الكلام (لان ذلك) اي ما قبل هذا الكلام (يجرى من العبد مع اللّه تعالى لا مع غيره بخلاف قول جرير).[٢]

ثقي باللّه ليس له شريك و من عند الخليفة بالنجاح

اغثني يا فداك ابي و امي بسيب منك انك ذو ارتياح

(فانه ليس من الالتفات في شيء) مع انه عبر عن الخليفة اولا بطريق الغيبة و ثانيا بطريق الخطاب (لان المخاطب بالبيت الاول امرئته و المخاطب بالبيت الثاني هو الخليفة) و هذا عكس قوله تعالى ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هذا وَ اسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ فتبصر﴾.[٣]

---

١ . هو قاسم ابن الحسين الخوارزمي، سقط الزنده و هو شرح المشكلات ديوان ابي العلاء المعري كان او هذا الدهر النحوي صاحب كتاب ضرام السقط في ضرح في علم العربيه و نظم الشعر و نثر الخط انظر اصل الشعر في شرح شواهد المغني، ج ١، ص ٤٣٠.

٢ . هو ابوبرزة جرير بن عطية التميمي الشاعر المشهور كان من فحول الشعراء الاسلام، و كانت بينه و بين الفرزدق مهاجاة و معاواة و اجمعت العلماء على انه ليس في شعراء الاسلام مثل ثلاثة حرير والفرزدق و قد اختلف اهل المعرفة بالشعر في الفرزدق و جرير والمفاظلة بيضاء والاكثرون على أن جرير افضل منه متوفي ١١٠ وفيات الاعيان، ج ١، ص ٢٨٦ ـ ٢٩٠ الرقم ١٢٧، الكني الالقاب، ج ١، ص ٨٢.

٣ . يوسف/ ٢٩، لان حرف الندا حذف اصله يا يوسف هو مناد قريب المخاطب يوسف و استغفر لذنبک و مخاطب الثاني هو امرأته.

(فهذا) اي تفسير صدر الافاضل (اخص من تفسير الجمهور) لانهم لم يشترطوا وحدة المخاطب في الحالين (فقول ابي العلاء):[1]

هل يزجرنكم رسالة مرسل   ام ليس ينفع في اولاك الوك

(فيه التفات عند الجمهور من الخطاب في يزجرنكم الى الغيبة في) اسم الاشارة اعنى (اولاك) بالقصر (بمعنى اولئك) بالمد (و هو) اي صدر الافاضل (قال انه) اي قول ابي العلاء اولاك ليس التفاتاً بل هو (اضراب عن خطاب بنى كنانة الى الاخبار عنهم) فانه (و ان كان يرى من قبيل الالتفات فليس منه لان المخاطب بهل يزجرنكم بنو كنانة و بقوله اولاك انت) اي الذى يتلقى من ابى العلاء البيت لما من انفاً من ان الكاف في اسماء الاشارة لبيان من يتلقى من المتكلم الكلام.

تعبيران الاخران عن الالتفات

(و قد يطلق الالتفات على معنيين اخرين احدهما تعقيب الكلام بجملة مستقلة متلاقية) اي متناسبة (له) اي الكلام (في المعنى على طريق المثل او الدعاء او نحوهما) من الايغال و التكميل و نحوهما مما ياتي في باب الايجاز و الاطناب و المساواة فالمثل (كما في قوله تعالى) ﴿جاءَ الْحَقُّ (وَ زَهَقَ الْباطِلُ إِنَّ الْباطِلَ كانَ زَهُوقاً)﴾[2] فان قوله تعالى ﴿إِنَّ الْباطِلَ كانَ زَهُوقاً﴾ كما ياتي في الباب المذكور جار مجرى الامثال في الاستقلال و فشو الاستعمال و هو بمنزلة التأكيد لما قبله و قريب من ذلك قولهم بالفارسية (باركج بمنزل نميرسد) (و) الدعاء نحو (قوله ﴿ثُمَّ

---

۱. الاطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ج ۱، ص ٤٢٠.

۲. الاسراء/ ۸۱.

انْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾).[۱]

قال في الكشاف صرف اللّه قلوبهم دعاء عليهم بالخذلان و بصرف قلوبهم عما في قلوب اهل الايمان من الانشراح انتهى.[۲]

(و) كما (في) الفقرة الثانية من (كلامهم قصم الفقر ظهرى و الفقر من قاصمات الظهر) فانها بمنزلة الدليل و البرهان للفقرة الاولى من كلامهم (و) كما (في) كل واحد من البيتين من (قول جرير).[۳]

متى كان الخيام بذي طلوح   سقيت الغيث ايتها الخيام

اتنسى يوم تصقل عارضيها   بفرع بشامة سقي البشام

فجملة سقيت الغيث في البيت الاول و سقى البشام في البيت الثاني جملة دعائية لان الدعاء بالسقي معروف عند العرب لان الماء لا سيما اذا كان غيثا اهم شي عندهم و وجهه ظاهر.

(و) المعنى (الثاني ان تذكر معنى فتتوهم ان السامع اختلجه شيء) كان وقع في ذهنه ان ذلك المعنى امر غريب صدر منك فيريدان يسئل سببه فتلتفت الى كلام) اخر و معنى ثان (يزيل) هذا الكلام و المعنى الثاني (اختلاجه ثم ترجع الى مقصودك كقول ابن ميادة):[٤]

---

۱. التوبه/ ۱۲۷.

۲. الكشاف/ ۲٤۳.

۳. خزانة الادب، ج ۲، ص ۳۵.

٤. الاطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ج ۱، ص ٤۲۱، القائل هو ابو حرمله او ابو شرحبيل الرماع بن ابرد بن هبان الذبياني الغطان المصري من محقر من الرواة بني امية و بني عباس لعنهم الله جميعاً، انتهر بنسبته الي امة ميادة و اسم ابيه ابرد قيل: يزيد وجده شوبان توفي سنة ۱٤۹ الاصباح في شرح تلخيص المفتاح سيد ذكي الجعفري المشهور بالاديب الدر صوفي، ج ۱، ص ۷٦٤ الطبعة الاولى.

فلا صرمه يبدو و في الياس راحة و لا وصله يصفو لنا فنكارمه

(كانه لما قال فلا صرمه يبدو) وقع موضع تعجب فان كون هجر الحبيب و قطعه كما ياتي في الباب المذكور مطلوبا للمحب امر غريب يتعجب منه الناس لانه خلاف ما عليه سائر العشاق و المحبين (قيل له) اي للشاعر (و ما تصنع به) اي بهجر الحبيب (فاجاب) و بين السبب (بقوله و في الياس راحه) و اذا ظهر السبب بطل العجب و قريب من ذلك قوله:[1]

فاما ان تكون اخي بصدق فاعرف منك غثى من سميني
و الا فاطرحني و اتخذني عدوا اتقيك و تتقيني

و قريب منه ما قيل بالفارسية

دشمن دوست‌نما هرچه كند تزوير است خصم خاموش‌نشين چون سك غافل‌گير است
مدعى گر برخت تيغ كشد هيچ مكو كه تو را كم‌محلى تيزتر از شمشير است

(و وجهه اي وجه حسن الالتفات على الاطلاق) اي في كل موقع من مواقعه (ان الكلام اذا نقل عن اسلوب الى اسلوب اخر كان احسن تطرية اي تجديدا) هذا اذا كان التطرية بالياء (و احداثا) هذا اذا كان بالهمزة فعلى الاول ماخوذ (من طريت الثوب) اذا عملت به ما يجعله طريا كانه جديد من قبيل ما يسمى في زماننا بالكوى و الاطو و على الثاني ماخوذ من طرء عليه اذا ورد على الشي بعد ما لم يكن (لنشاط السامع و اكثر ايقاظا للاصغاء) اي للاستماع (اليه اي الى ذلك الكلام) الذى نقل عن اسلوب الى اسلوب اخر لان في كل جديد لذة و من هنا قال الشاعر بالفارسية:

مطرب خوشنوا بكو تازه بتازه نو بنو
باده دلكشا بجو تازه بتازه نو بنو

---

١. الحدائق الندية في شرح الفوائد الصمديه، ص ٨٥٧.

با صنمى چو لعبتى خوش بنشين بخلوتي

بوسه ستان بكام از او تازه بتازه نـو بنـو

(و قد يختص مواقعه بلطائف) الباء داخلة على المقصور و هذا من مقابلة الجمـع بالجمع نحو ركب القوم دابتهم اي ركب كل واحد منهم دابته المختصة به و الـى هـذا المعنى اشار بقوله (اي قد يكون لكل التفات سوى هذا الوجه العام لطيفـة) و نكتـة (و وجه مختص به بحسب مناسبة المقام) و قد بينا بعضا منها في ضمن الامثلة المتقدمة و قال بعضهم لا يجب ان يختص كل موقع من مواقـع الالتفـات بلطيفـة كمـا توهمـه الشارح و الا لاوجب ذلك ان لا يكتفي في الالتفات باللطيفة العامة و هذا اقـرب الـى ظاهر المتن بقرينة لفظة قد فتامل.

النكتة اللطيفة فى المتن السكاكي

(كما في سورة الفاتحة فان العبد اذا ذكر الحقيق بالحمد) بقوله الْحَمْـدُ لِلَّـهِ الـدال على انه مستحق لجميع المحامد بناء على ما تقدم في اول الكتاب من كون اللام فـي الحمد للاستغراق و كان ذلك الذكر صادرا (عن قلب حاضر) لا غافل فحينئـذ (يجـد ذلك العبد من نفسه محركا للاقبال عليه اي على ذلك الحقيق بالحمد) لان مـن كـان حاضر القلب و ذاكر النفس اذا انتقل الى قولـه رَبِّ الْعـالَمِينَ الـدال علـى انـه مالـك للعلمين و مربيهم لا يخرج شيء من ملكوته و ربوبيته قوى ذلك المحرك ثم اذا انتقـل الى قوله الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ الدال على كونه منعما على الخلق فـي الـدنيا مؤمنـا كـان او كافرا كما قال بالفارسية:

ای کریمی که از خزانه غیب　　کبر و ترسا وظیفه خورداری

دوستان را کجا کنی محروم　　تو که با دشمنان نظـر داری

و على المؤمنين خاصة في الاخرة تتضاعف قوة ذلك المحرك والى ذلك اشار بقوله (و كلما اجرى عليه صفة من تلك الصفات العظام قوى ذلك المحرك الى ان يؤل الامر الى خاتمتها اي خاتمة تلك الصفات و هي قوله تعالى ﴿مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾[1] المفيدة انه اي ذلك الحقيق بالحمد مالك للامر كله في يوم الجزاء لانه اضيف ﴿مالِكِ الى يَوْمِ الدِّينِ﴾ على طريق الاتساع).

اقسام الاتساع

اعلم ان الاتساع في الظروف على ثلاثة اقسام الاول الاتساع من حيث المكان بان يستعمل في مكانه الاصلى و غيره و هذا هو المراد في رد من استدلى على جواز تقديم خبر ليس عليه بتقديم معموله في قوله تعالى ﴿أَلا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفاً عَنْهُمْ﴾[2] حيث اجيب عن ذلك باتساعهم في الظروف و الثاني الاتساع من حيث المعنى بان يستعمل في المعنى الظرفي الحقيقي و المجازي نحو في ذمتي دين و الثالث الاتساع من حيث الالة بان يستعمل مع الة الظرفية اي مع لفظة في و بدونها و هذا هو المراد في المقام فلذلك قال (و المعنى على الظرفية اي مالِكِ في يَوْمِ الدِّينِ و المفعول) اي مفعول مالك (محذوف للتعميم) لما ياتي في الباب الرابع من ان حذف المفعول قد يفيد التعميم فالمعنى كما في المتن انه تعالى مالك للامر كله في يوم الجزاء (فحينئذ يوجب ذلك المحرك لتناهيه في القوة الاقبال عليه اي على ذلك الحقيق

---

١ . الفاتحه/ ٣.

٢ . هود/ ٨..

بالحمد) و التوجه اليه (و) يوجب ذلك المحرك لتناهيه في القوة (الخطاب) اي خطاب ذلك الحقيق بالحمد (بتخصيصه بغاية الخضوع) بقوله ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ اذ معناه كما يجيء في الباب الرابع نخصك بالعبادة (و) بتخصيصه بطلب العون اي (الاستعانة) منه (في المهمات) بقوله ﴿وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ اذ معناه كما يجيء هناك نخصك بالاستعانة.

(و الباء في بتخصيصه متعلق بالخطاب تقول خاطبته بالدعاء اذا دعوت له مواجهة) حاصله ان الخطاب يتعدى الى المفعول الثاني بالباء (و المعنى) اي معنى قوله و كلما اجرى الى قوله و الخطاب بتخصيصه بغاية الخضوع و الاستعانة في المهمات انه (يوجب ذلك المحرك ان يخاطب العبد ذلك الحقيق بالحمد بما يدل على تخصيصه بان العبادة و هي غاية الخضوع و التذلل له لا لغيره و بان الاستعانة في جميع المهمات منه لا من غيره و تعميم المهمات مستفاد من اطلاق الاستعانة) اي من عدم تقييدها بمفعول اي من حذف المفعول و التقدير اياك نستعين في جميع المهمات و الامور هذا على ظاهر المتن من تقييد الاستعانة بالمهمات

نقل مؤلف عن الزمخشرى فى‌الكشاف

(و) لكن (الاحسن ان يراد الاستعانة على اداء العبادة) اي اياك نستعين في اداء العبادة (و) حينئذ (يكون اهْدِنَا بيانا للمعونة) التي تطلب من اللّه في اداء العبادة (ليتلائم الكلام) اي يتناسب جمله الاربع حيث وقع اياك نعبد بيانا للحمد و اياك نستعين طلبا للاعانة على العبادة و اهدنا بيانا للمعونة فيتلاحق الجمل الاربع التي اشتملت عليها هذا السورة فعلى هذا يكون حذف مفعول الاستعانة لمجرد الاختصار لوجود القرينة عليه (و) حينئذ (يكون العبادة له لذاته) تعالى و تقدس (لا وسيلة الى

طلب الحوائج و الاستعانة في المهمات) فان ذلك لا يناسب الاخلاص.

(فاللطيفة المختص بها موقع هذا الالتفات) اي الالتفات في اياك نعبد (هو ان فيه) اي في هذا الالتفات (تنبيها على ان العبد اذا اخذ) اي شرع (في القرائة يجب ان تكون قرائته) من حضور القلب (على وجه يجد من نفسه ذلك المحرك المذكور) حتى يكون ممن يعبد اللّه بما وصى به رسول اللّهصلى الله عليه وآله حيث يقول يا ابا ذر اعبد اللّه كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك[1] و في بعض نسخ الحديث كما قال ميرزا ابو طالب في اخر البهجة المرضية فان كنت لا تراه فانه يراك.

(هذا) الوجه (الذي ذكره المصنف) في بيان اللطيفة (جار على طريقة المفتاح و طريقة الكشاف هو انه) اي العبد (لما ذكر الحقيق بالحمد) بقوله الْحَمْدُ لِلَّهِ (و اجرى عليه تلك الصفات تعلق العلم بمعلوم عظيم الشان حقيق بالثناء و العبادة فالنفت) من الغيبة (و خوطب ذلك) الحقيق (المعلوم المتميز) بتلك الصفات (فقيل اياك يا من هذه صفاته نعبد ليكون الخطاب ادل على ان العبادة له لاجل ذلك التميز الذي لا يحق العبادة الا به) اي الا بسبب ذلك التميز (لان الخطاب) كما بين في بحث الضماير (ادخل في التميز و اعرف) من الغيبة (فيه) اي في التميز (فكان تعليق العبادة به) اي بالخطاب (تعليق بلفظ المتميز) بتلك الصفات (ليشعر) ذلك التعليق (بالعلية) لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فيكون كدعوى الشيء ببينة و برهان.

رأى الثالث

(و يمكن) بيان اللطيفة بطريقة اخرى و هي (ان يقال ان ازدياد ذكر لوازم الشيء و

---

١. وصية الرسول اللّه لابيذر مع ترجمة الانصاري.

خواصه يوجب ازدياد وضوحه و تميزه) (و) ازدياد (العلم به فلما ذكر اللّه تعالى توجه النفس) اي نفس العبد غير الغافل (الى الذات الحقيق بالعبادة فكلما اجرى عليه صفة من تلك الصفات العظام ازداد ذلك) الوضوح و التميز و العلم (و قد وصف ذلك) الحقيق بالعبادة (اولا بانه) رَبِّ الْعالَمِينَ اي (المدبر) و المربي (للعالم و اهله و ثانيا بانه) الرَّحْمنِ اي (المنعم بانواع النعم الدنيوية و) الرَّحِيمِ اي المنعم بانواع النعم (الاخروية لينتظم لهم) اي اهل العالم (امر المعاش و يستعدوا لامر المعاد) كما قيل بالفارسية:

ابر و باد و مه و خورشيد و فلك در كارند   تا تو ناني بكف ارى و بغفلت نخورى
همه از بهر تـو سركـشته و فرمـان بـردار   شرط انصاف نباشد كه تو فرمان نبرى

(و ثالثا بانه) ﴿مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾[1] اي (لعالم الغيب) اي يوم الجزاء (و اليه) اي الى ذلك الحقيق بالحمد (معاد العباد) ﴿فَسُبْحانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[2] (فانصرفت النفس) اليقظى لا النائمة الحمقاء (بالكلية اليه) اي الى ذلك الحقيق بالحمد (لتناهى وضوحه و تمييزه بسبب هذه الصفات) بحيث لما سئل عليه الصلاة و السّلام اترى ربك قال عليه السلام كيف اعبد ربا لم أره لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا:[3]

چسم دل باز كن كه آن بينى   آنچه ناديدنى است آن بينى
محمد ديده و موسى شنيده   شنيده كى بود مانند ديده

---

۱ . الفاتحه/ ۳.

۲ . يس/ ۸۳.

۳ . غررالحكم و دررالحكم، آمدى ماده غطاء.

(فخوطب) ذلك الحقيق بالحمد (تنيها على ان من) اي الذى (هذه صفاته يجب ان يكون معلوم التحقق عند العبد متميزا عن سائر الذوات حاضرا في قلبه) اي في قلب العبد بحيث يراه و يشاهد حال العبادة) بل في جميع الحالات كما قال عليه الصلوة و السّلام ما نظرت الى شيىء الا و رايت اللّه قبله و معه و بعده[1] كما قال بالفارسية:

هر گياهى كه از زمين رويد	وحده لا شريك له گويد
برگ درختان سبز در نظر هوشيار	هر ورقى دفتريست معرفت كردگار

﴿لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها أَ فِي اللَّهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ﴾[2] (و فيه) اي في هذا الالتفات و الخطاب (تعظيم لامر العبادة و انها ينبغي ان تكون عن قلب حاضر كانه يشاهد ربه و يراه و لا يتلفت الى ما سواه) بحيث لو وقع فلذة كبده في القليب او اخرج السهم من رجله لا يلتفت و لا يشعر الا بعد الفراغ من تلك العبادة اللهم زدني علما و عملا و الحقني بالصالحين بحق محمد و اله البررة المنتجبين أمين امين يا رب العالمين.

بعض الاخراج على خلاف المقتضى

(و لما انجر كلامه الى ذكر خلاف مقتضى الظاهر أورد عدة اقسام) اخر (منه) غير الاقسام التى تقدمت في قوله فيوضع المضمر موضع المظهر الى هنا (و ان لم تكن) هذه العدة.

---

١. غررالحكم و دررالحكم ماده نظر.

٢. الاعراف/ ٩- ١٧.

(من مباحث المسند اليه فقال) استطرادا (و من خلاف مقتضى الظاهر تلقي المخاطب) هذا من اضافة المصدر الى المفعول و الفاعل و هو المتكلم محذوف اي تلقى المتكلم المخاطب (بغير ما يترقبه) ذلك المخاطب من ذلك المتكلم (بحمل كلامه) اي بسبب حمل المتكلم كلامه اي كلام المخاطب (على خلاف مراده) اي على خلاف مراد المخاطب الذي صدر منه الكلام اولا (و الباء في بغير للتعدية و في بحمل للسببيه و المعنى) اي معنى المتن (و من خلاف مقتضى الظاهر ان يتلقى المتكلم المخاطب الذي صدر منه كلام) اولا (بغير ما يترقبه هو) اي المخاطب (بسبب حمل) المتكلم (كلام المخاطب على خلاف ما اراده) المخاطب (تنبيها له) اي للمخاطب (على انه اي ذلك الغير) الذي هو خلاف مراده (هو الاولى بالقصد و الارادة) اي الاولى بان يقصده المخاطب و يريده (كقول القبعثري[1] للحجاج[2] و هو على ما قيل كان من روساء العرب و فصحائهم و كان من جملة الخوارج الذين خرجوا على امير المؤمنين عليه السلام و نقل انه كان جالسا في بستان مع جماعة من اخوانه في زمن الحصرم اي العنب الاخضر فذكر بعضهم الحجاج لعنه اللّه فقال القبعثري اللهم سود وجهه و اقطع عنقه و اسقني من دمه فبلغ ذلك الحجاج فقال له انت قلت ذلك الكلام

---

۱ . هو احد الخوارج الا زارقه تلهم الحجاج سنة ۷۵ و كانوا قد خلعوا الحجاج و بايعوا عبدالله بن ابي رود و عبدالحكيم المجاشعي و هرب الغضبان و عكرمه بن ربعي الفياض في رجال من اهل العراق فلحقوه بالشام، انظر الكنى القاب، ج ۲، ص ۶۹؛ تاريخ خليفه بن خياط، ج ۱، ص ۲۶۹.

۲ . هو الكافر ابي شر الفاسق الملعون قاتل البررة سيف الهجره الملعونة بني اميه قال ابن اثير ان الحجاج كان ينزل الجند في بيوت الناس و هو اقل من فعل و لك واضح هو في الفسق والجسارة مشهور بل اصل الفسق و الطاغوت شريكان له بل لهما الحظ الاوفر لانهما اخر اهل البيت عليهم السلام عن مقامهم و سلط بني اميه علي رقاب منه و انحرف الدين و قتل امام المعصوم عليه العنته و العذاب.

فقال نعم و لكن اردت العنب الحصرم فلم يقبل الحجاج هذا منه (و قد قال الحجاج له حالكون الحجاج متواعدا اياه لا حملنك على الادهم يعني القيد هذا مقول الحجاج) و وعيده و اما (مثل الامير يحمل على الادهم و الاشهب) فانما (هذا مقول قول القبعثري فابرز و عيد الحجاج) بالشر (في معرض الوعد بالخير).

قال في المصباح وعده وعدا يستعمل في الخير و الشر و يعدى بنفسه و بالباء فيقال وعده الخير و بالخير و شرا و بالشر و قد اسقطوا لفظ الخير و الشر و قالوا في الخبر وعده وعدا وعدة و في الشر وعده وعيدا فالمصدر فارق و اوعده ايعادة و قالوا اوعده خيرا و شرا بالالف ايضاً و ادخلوا الباء مع الالف في الشر خاصة و الخلف في الوعد عند العرب كذب و في الوعيد كرم قال الشاعر:[1]

و اني و ان اوعدته او وعدته لمخلف ايعادى و منجز موعدى

و لخفاء الفرق في مواضع من كلام العرب انتحل اهل البدع مذاهب لجهلم باللغة العربية انتهى.[2]

(و) الشاهد انه اي القبعثرى (تلقاه) اي الحجاج (بغير ما يترقب بان حمل القبعثرى (الادهم في كلامه) اي الحجاج (على الفرس الادهم اي الذي غلب سواده حتى ذهب البياض الذي فيه و ضم اليه الاشهب اي الذي غلب بياضه حتى ذهب ما فيه من السواد و مراد الحجاج انما هو القيد فنبه) القبعثري الحجاج (على ان الحمل على الفرس الادهم هو الاولى بان يقصده الامير اي من من كان مثل الامير في السلطان) اي في الغلبة و السلطة (و بسطة اليد فجدير بان يصفد اي بان يعطي المال و

---

١ . خزانة الادب، ج ٢، ص ٣٦.

٢ . المصباح المنير، ص ٦٦٤.

يهب) فهو (من الاصفاد) اي من باب الافعال (لا ان يصفد اي يقيد و يوثق) فهو (من صفده) اي من الثلاثى المجرد بخلاف الاول فانه كما قلنا من المزيد فيه.

قال الراغب في المفردات الصفد و الصفاد الغل و جمعه اصفاد و الاصفاد الاغلال قال اللّه تعالى مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفادِ و الصفد العطية اعتبارا بما قيل انا مغلول اياديك و اسير نعمتك و نحو ذلك من الالفاظ الواردة عنهم في ذلك.[۱]

و قريب من ذلك ما في الكشاف في سورةصَلَّىٰاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِهِ و هذا نصه الصفد القيد و سمى به العطاء لانه ارتباط للمنعم عليه و منه قول علىعَلَيْهِالسَّلَامُ من برك فقد اسرك و من جفاك فقد اطلقك و منه قول القائل غل يدا مطلقها و ارق رقبة معتقها و قال حبيب ان العطاء اسار و تبعه من قال:

و قيدت نفسي في ذراك محبة   و من وجد الاحسان قيدا تقيدا

و فرقوا بين الفعلين فقالوا صفده قيده و اصفده اعطاه كوعده اوعده انتهى.[۲]

و اما النكتة في ذلك الفرق فقال بعض المحققين ان صفد للقيد و هو ضيق فناسب ان تقلل حروفه الدالة عليه و اصفد للاعطاء المطلق المطلوب فيه الكثرة فناسب فيه كثرة الحروف انتهى[۳] و الاصل في ذلك ما هو المعروف عندهم من ان كثرة المبنى تدل على كثرة المعنى غالبا و سياتى بيان المناسبة بين الالفاظ و المعانى في الفن الثانى قبيل بحث المجاز انشاء اللّه تعالى.

(و قال له الحجاج ثانيا انه اي الادهم حديد فقال لان يكون حديد اخير من ان

---

۱ . المفردات، ص ۲۹۰، مكتبة الجعفريه، قم.

۲ . تفسير الكشاف، ج ۳، ص ۷۲.

۳ . الكشاف ج ۳، ص ۷۲.

يكون بليدا فحمل الحديد ايضاً على خلاف مراده) فان الحجاج اراد بالحديد ما يتخذ من المعدن و هو معروف فحمله القبعثرى على ذى الحدة اي حسن الجرى و سريع السير فقال الحجاج لاعوانه احملوه فلما حملوه قال سبحان الذى سخر لنا هذه الاية فقال اطرحوه على الارض فلما طرحوه قال منها خلقناكم و فيها نعيدكم فصفح عنه الحجاج فقد سحر الحجاج بهذا الاسلوب من الفصاحة حتى تجاوز عنه و الا فالحجاج و من يحذوه ليس ممن يتجاوز عمن سلط عليه بسهولة و لو كان بيده زعامة و شاغلا مقام الائمة فقد نقل في سفينة البحار عن المسعودى انه قال ان الحجاج كان يخبر عن نفسه ان اكثر لذاته سفك الدماء و ارتكاب امور لا يرتكبه غيره الى ان قال و احصى من قتله صبرا سوى من قتل في عساكره و حروبه فوجد ماة الف و عشرين الفا و مات و في حبسه خمسون الف رجل و ثلثون الف امرئة منهن ستة عشر الفا مجردة و كان يحبس النساء و الرجال في موضع واحد و لم يكن للحبس ستر يستر الناس من الشمس في الصيف و لا من المطر و البرد في الشتاء و كان له غير ذلك من العذاب و ذكر انه ركب يوما يريد الجمعة فسمع ضجة فقال ما هذا فقيل له المحبوسون يضجون و يشكون ما هم فيه من البلاء فالتفت الى ناحيتهم و قال اخسئوا فيها و لا تكملون فيقال انه مات في تلك الجمعة و لم يركب بعد تلك الركبة.[١]

و عن تاريخ ابن الجوزى كان سجنه حائطاً محوطاً لا سقف له فاذا اوى المسجونون الى الجدران يستظلون بها حر الشمس رمتهم الحرس بالحجارة و كان يطعمهم خبز الشعير مخلوطاً بالملح و الرماد و كان لا يلبث الرجل في سجنه الا يسيراً حتى يسود و يصير كانه زنجي حتى ان غلاماً حبس فيه فجائت اليه امه بعد ثلاثة

---

١. سفينة البحار، ج ١، ص ٥٤، الطبعة الاستان القدس رضوي «عليه الف الصلاة المصلين»

ايام تتعرف خبره فلما تقدم اليها انكرته و قالت ليس هذا ابنى هذا بعض الزنج فقال لا و اللّه يا اماه انت فلانة بنت فلانة و ابى فلان فلما عرفته شهقت شهقة كان فيها نفسها و يحكى عن الشعبى انه قال لو اخرجت كل امة خبيثها و فاسقها و اخرجنا الحجاج بمقابلتهم لغلبناهم.[١]

قال ابن خلكان و كان مرضه بالاكلة وقعت في بطنه و دعا بالطبيب لينظر اليها فاخذ لحما و علقه في خيط و سرحه في حلقه و تركه ساعة ثم اخرجه و قد لصق به دود كثير و سلط اللّه تعالى عليه الزمهرير فكانت الكوانين يجعل حوله مواقد مملوة نار و تدنى منه حتى يحرق جلده و هو لا يحس بها الى ان مات عليه لعائن اللّه انتهى.[٢]

و كان هو لعنة اللّه عليه ثمرة من ثمرات الشجرة الملعونة في القران و الشجرة تنبىء عن الثمرة و انما اطنبت الكلام هنا و ان كان خارجاً عن وضع ما نحن فيه لامرين احدهما لان يعتبر العاقل و يتنبه الغافل و لا يغتر بما يرى من نعيم الدنيا و سلطانها بيد بعض الغفلة و اتباعهم و يقول بلسان المقال او الحال.

كجا من شكر اين نعمت گذارم　　　كه زور مردم‌ازارى ندارم

و الثانى ان يرضي العاقل و ان كان يهينه من هو من نفسه غافل لما روي عن رسول اللهصَلَّىاللهُعَلَيهِوَآلِهِ انه قال رب اشعث اغبر ذى طمرين مدفع بالابواب لو اقسم على اللّه لا بره اي يدفع عند الدخول على الاعيان و الحضور في المجالس و لا يترك ان يلج الباب فضلاً عن ان يحضر و يجلس فيما بينهم لو اقسم على اللّه لابره اي لو سئل اللّه تعالى

---

١ . مروج الذهب ج ٣، ص ١٦٦.

٢ . الكامل في التاريخ، ج ٤، ص ٥٨٦.

شينا و اقسم عليه ان يفعله لفعله و الطمر النوب و الاشعث المغبر الراس المتفرق الشعور كذا في السفينة و بمعناه ما في حديث القدسي عبدى اطعنى اجعلك مثلى.

(او السائل عطف على المخاطب اي تلقى السائل بغير ما يتطلب) التطلب هو الطلب مرة بعد اخرى (بتنزيل سؤاله منزلة غيره اي غير ذلك السؤال تنبها) من المجيب للسائل (على انه اي ذلك الغير اولى بحاله او المهم له) لعدم اهليته لجواب ما يسئله او لعدم الفائدة فيه بالنسبة اليه فالاولى اي الاولى بحال السائل لعدم اهليته لجواب ما يسئله (كقوله تعالى ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ﴾) جمع الهلال ﴿قُلْ هِيَ مَواقِيتُ لِلنَّاسِ وَ الْحَجِّ﴾[1] هذا هو الشاهد.

فقد روى[2] ان جمعا من الانصار (سئلوا عن السبب في اختلاف القمر زيادة النور و نقصانه حيث قالوا ما بال الهلال يبدوا دقيقا مثل الخيط ثم تتزايد قليلا حتى يمتلى و يستوى ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدء لا يكون على حالة واحدة فاجيبوا ببيان الغرض من هذا الاختلاف و هو ان الاهلة بحسب ذلك الاختلاف معالم يوقت بها الناس امورهم من المزارع و المتاجر) اي ازمنة زراعاتهم و تجاراتهم (و محال الديون) اي ازمنة حلول الديون (و) زمان (الصوم و غير ذلك) مما لا بد من معرفة زمانه (و) كذلك الاهلة بحسب ذلك الاختلاف (معالم للحج يعرف بها) بالاهلة (الناس وقته) اي وقت الحج (و ذلك) اي انما اجيبوا ببيان الغرض لا السبب (للتنبيه على ان الاولى و الاليق بحالهم ان يسئلوا عن الغرض لا عن السبب لانهم ليسوا ممن يطلعون بسهولة على ما هو من دقائق علم الهيئة و لا يتعلق لهم به) اي بذكر السبب (غرض) و فائدة.

---

۱. البقره/ ۱۸۹.

۲. روي في الكشاف، ج ۱، ص ۱۷۹ ذيل الآية المذكوره.

اما السبب فقالوا ان القمر جرم اسود مظلم و نوره مستفاد من نور الشمس فاذا سامت القمر الشمس لم يظهر فيه شيء من نورها لحيلولة الارض بينهما فاذا انحرف القمر عن الشمس قابله شييء منها فيبدو فيه نورها و لذا يرى دقيقا منعطفا كالقوس ثم كلما ازداد البعد من المسامتة ازدادت المقابلة فيعظم النور ثم اذا اخذ القمر في القرب من الشمس في سيره كان الانتقاص بمقدار الزيادة حتى يسامتها فيضمحل جميعا و من هذا البيان يظهر الوجه في المثالين المعروفين عند اهل الميزان كل قمر منخسف وقت الحيلولة بالضرورة و لا شييء من القمر بمنخسف وقت التربيع بالضرورة.

(و) الثانى اي المهم للسائل لعدم الفائدة فيما سئله بالنسبة اليه (كقوله تعالى ﴿يَسْئَلُونَكَ ما ذا يُنْفِقُونَ قُلْ ما أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ وَ الْيَتامى وَ الْمَساكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ﴾[1] سئلوا عن بيان ما ينفقون) فانه قد روى ان عمرو بن الجموح جاء الى النبيﷺ و هو شيخ كبير له مال عظيم فقال ما ذا ننفق من اموالنا (فاجيبوا ببيان المصارف[2] تنبيها على ان المهم هو السؤال عنها) اي عن المصارف (لان النفقة لا يعتد بها الا ان تقع موقعها و) اشير في الجواب الى ان (كل ما فيه خير فهو صالح للانفاق فذكر هذا على سبيل التضمن دون القصد) لان في ذكر الخير كما قلنا اشارة الى ان كل مال نافع صالح للانفاق (و منه اي من خلاف مقتضى الظاهر التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى تنبيها على تحقق وقوعه نحو ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ

١. البقره/ ٢١٥.

٢. الكشاف، ج ١، ص ١٩١.

فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ هكذا في النسخ و الصواب ففزع بمعني يفزع) و انما كان صوابا لان الاية التى وقع فيها فصعق ليس فيها لفظ اليوم بل نظمها و نفخ في الصور فصعق من في السموات و من في الارض و الاية التى وقع فيها ففزع يوجد فيها لفظ اليوم و نظمها هو المذكور في المتن و بيهما فرق اخر و هو ان الاولى نفح فيها بلفظ الماضي و في الثانية كما في المتن ينفخ بلفظ المضارع.

(و هذا) اي التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى للتنبيه المذكور (في الكلام لا سيما في كلام اللّه تعالى اكثر من ان يحصى[1] و مثله التعبير بالمستقبل بلفظ اسم الفاعل) للتنبيه المذكور (كقوله تعالى ﴿وَ إِنَّ الدِّينَ لَواقِعٌ﴾)[2] اي ليقع (و نحوه التعبير عنه باسم المفعول) ايضاً للتنبيه المذكور (كقوله تعالى ﴿ذلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ﴾[3] اي يجمع الناس لما فيه من الثواب و العقاب و الحساب و جميع ذلك وارد على خلاف مقتضى الظاهر).

فان المعنى على الاستقبال و ذلك يقتضى التعبير عنه بالفعل المضارع الموضوع للاستقبال لا اسم الفاعل او اسم المفعول فالتعبير بكل واحد منهما على خلاف مقتضى الظاهر.

(فان قلت كل من اسم الفاعل و المفعول يكون بمعنى الاستقبال كما يكون بمعنى الماضى و الحال و حينئذ يكون معنى لواقع ليقع و معنى مجموع يجمع) بالبناء للمفعول (من غير تفرقة) بين الفعل و اسم الفاعل و المفعول من حيث الدلالة على

---

١ . النمل/ ٨٧.

٢ .الذاريات/ ٦.

٣ . هود/ ١٠٣.

الاستقبال.

(الا ان دلالة الفعل على الاستقبال بحسب الوضع و دلالتهما عليه) اي على الاستقبال (بحسب العارض فبالجملة اذا كان معناه) اي معنى كل واحد من اسم الفاعل و اسم المفعول (الاستقبال) كما في الايتين (يكون واردا على مقتضى الظاهر) فليستا من خلاف مقتضى الظاهر.

(قلت لا خلاف في ان اسم الفاعل و المفعول فيما لم يقع كالمستقبل مجاز) اتفاقا (و فيما هو واقع كالحال حقيقة) ايضاً اتفاقا (و كذا) اي حقيقة في (الماضي عند الاكثرين).

قال الهروى في الكفاية في اول بحث المشتق انه اختلفوا في ان المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدء في الحال او فيما يعمه و ما انقضى عنه على اقوال بعد الاتفاق على كونه مجازا فيما يتلبس في الاستقبال انتهى (فتنزيل غير الواقع) اي الدين اي الجزاء بعد الحساب يوم القيمة في الاية الاولى و اليوم اي يوم القيمة في الاية الثانية (منزلة الواقع و التعبير عنه) اي عن غير الواقع (بما هو موضوع الواقع) اي باسم الفاعل في الاية الاولى و باسم المفعول في الاية الثانية (يكون على خلاف مقتضى الظاهر) حاصله ان استعمال اسم الفاعل و المفعول في المستقبل مجاز و على خلاف مقتضى الظاهر في مصطلح هذا الفن اذ مقتضى الظاهر ان يعبر عن كل معنى بما وضع له و قد بينا ان اسم الفاعل و اسم المفعول لم يوضعا للاستقبال و لذلك اتفقوا على مجازيتهما فيه.

(و ان شئت) ان نطلع على الفرق بين التعبيرين اي التعبير باسم الفاعل و المفعول و التعبير بالفعل (فوازن بين قوله تعالى ﴿إِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ و ذٰلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ

النَّاسُ﴾[١] و قولك ان الدين ليقع و ذلك يوم يجمع لـه النـاس لتعشـر) و تطلـع (علـى الفرق) بينهما و على ان مقتضى الظاهر فيما لم يقع هو الفعل المضارع لانـه موضـوع للاستقبال اي لما لم يقع في الحال و العـدول الـى الوصـف اي اسـم الفاعـل و اسـم المفعول انما هو للتنبيه على انه محقق الوقوع لان الوصف كما قلنا موضـوع و حقيقـة فيما هو واقع في الحال فتامل.

القلب البياني؛ تعريفه و تقسيمه

(و منه اي من خلاف مقتضى الظاهر) ما يسمى في هذا الفن با (لقلب و هو) نظير العكس في علم المنطق و النسبة بينهما عموم و خصوص مطلق لان العكس علـى مـا بين في المنطق تبديل طرفي القضية لا غير و القلب اعم من ذلـك لانـه كمـا قـال (ان يجعل احدا جزاء الكلام) سواء كان طرف القضية ام لا (مكان الاخر و الاخر مكانه) و لا يذهب عليك انه لم يرد بذلك مطلق وضع احد الاجزاء في موضـع الاخـر و الاخـر في موضعه و الا يلزم ان يكون مطلق تقديم شيىء على شيىء من باب القلـب و لـيس كذلك بل اراد ان يجري حكم احد الاجزاء على الاخر.

الاقسام القلب

و حكم الاخر عليه (و هـو) اي القلـب (ضـربان احـدهما ان يكـون الـداعى الـى اعتباره) اي الى اعتبار القلب في الكلام (من جهة اللفظ) اي من جهة القواعد اللغوية التى تجري في الالفاظ (بان يتوقف صحة اللفظ) نظرا الـى تلـك القواعـد (عليـه) اي

---

١. الذاريات/ ٦.

على اعتبار القلب في الكلام (و) حيننذ (يكون) اعتبار القلب في (المعنى) اي في معنى الكلام (تابعاً) لاعتبار القلب في لفظ الكلام (كما اذا وقع ما هو في موقع المبتدء نكرة و ما هو في موقع الخبر معرفة كقوله):[1]

قفى قبل التفرق يا ضباعا　　و لايك موقف منك الوداعا

قفى نادى اسيرك ان قومي　　و قومك لا ارى لهم اجتماعا

ففى قوله ولايك موقف منك الوداعا قلب (اي ولايك موقف الوداع موقفا منك) فاعتبر ان موقف كان في الاصل منصوباً خبراً لكان و ان الوداع بحذف مضاف كان في الاصل اسما لكان فجعل كل مكان الاخر و اجرى عليه حكمه من الاعراب اي رفع موقف الذي كان منصوبا و نصب الوداع المحذوف المضاف الذي كان مرفوعا و الداعى الى اعتبار ذلك انما هو القواعد اللغوية لما سياتى في الباب الثالث في بحث تنكير المسند من ان كون المسند اليه نكرة و المسند معرفة ليس في كلام العرب فتامل.

(و) الضرب (الثانى ان يكون الداعى اليه) اي الى اعتبار القلب (من جهة المعنى لتوقف صحته) اي صحة المعنى (عليه) اي على اعتبار القلب (و) حينئذ (يكون) اعتبار القلب في (اللفظ تابعا) لاعتباره في المعنى اذ لا داعى من جهة القواعد اللغوية الى اعتبار القلب في الفاظ الكلام اذ لا يتوقف صحته على اعتباره فيه.

---

١ . حاشية الدسوقي على مختصر المعاني، ج ٣، ص ٢٧١؛ الجمل في النحو، ص ١٢١. البيتان لعمر بن ميثم هل هذا مسلم ام غير مسلم اختلاف بين التراجم قال المحدث القمي في الالكني والالقاب عمر بن ميثم مصغر ابن عمرو التغلبي شاعر نصراني، كان معاصراً للافضل، له ديوان يعد من الطبقة الاولي «وفيات الاعيان، ج ٢، ص ٣٧٨، الرقم ٣٦٧ الكني و الالقاب، ج ٢، ص ٥٤٦، قال بن عساكر قالوا: كان نصرانياً ثم اسلم له قيصر يمشي بها زفر بن الحارث الكلابين ٧١٠ ميلادي تاريخ دمشق، ج ٤٦، ص ٩٨.

(نحو عرضت الناقة على الحوض و المعنى) مقلوب اذ المراد منه (عرضت الحوض على الناقة لان المعروض عليه ما يكون له ادراك يميل به الى المعروض او يرغب عنه).

قال ابن هشام في الباب الثامن القاعدة العاشرة من فنون كلامهم القلب و اكثر وقوعه في الشعر الى ان قال قاله الجوهري و جماعة منهم السكاكى و الزمخشري و جعل منه «و يوم يعرض الذين كفروا على النار» [١] و في كتاب التوسعة ليعقوب بن اسحق السكيت ان عرضت الحوض على الناقة مقلوب و قال الاخر لا قلب في واحد منهما و اختاره ابو حيان [٢] ورد على قول الزمخشري في الاية انتهى. [٣]

و قال المحشى هناك قال ابو حيان لما ذكر كلام الزمخشرى في يوم يعرض المجرمون على النار لا ينبغي حمل القران على القلب اذ الصحيح انه ضرورة و اذا كان المعنى صحيحا دونه فما الحامل عليه و ليس في قولهم عرضت الناقة على الحوض ما يدل على القلب لان عرض الناقة على الحوض و عرض الحوض على الناقة صحيحان هذا كلام ابي حيان و قال تلميذه الشيخ بهاء الدين السبكي [٤] لم يتفرد

---

١ . الاحقاف/ ٢٠.

٢ . قدم ترجمته.

٣ . مغني اللبيب، ج ٢، ص ٦٩٥.

٤ . السبكي بالضم قاضي القضاة تقي الدين علي بن عبدالكافي بن علي الخزرجي الانصاري المصري الشافعي الاشعري، المعروف عند العامة بالفضل و كثير من العلوم، ذكره تلميذ الرشيد صلاح الدين الصفري الشامي في كتابه الوافي بالوفيات، له مصنفات مثل شفاء السقام في زيارة خيرالانامﷺ رد فيه علي ابن تيميه ولد اول صفر سنة ٦٨٣ و توفي ٧٥٦ الواف بالوفيات، ج ٢١، ص ٢٥٥؛ روضات الجنات، ج ٥، ص ٢٦٤، الرقم ٥٢١؛ و ابنه ابو حامد احمد بن علي بهاءالدين كان كابيه االفاضل له كتاب عروس الافراح في شرع تلخيص المتفاح و☜

الزمخشرى يجعل عرضت الناقة على الحوض مقلوبا بل ذكره الجوهرى و غيره و حكمته ان المعروض ليس له اختيار و الاختيار انما هو للمعروض عليه فانه قد يقبل و قد يرد و عرضها عليه مقلوب لفظاً و عرض الكفار على النار ليس بمقلوب لفظا للمعنى الذي اشرنا اليه و هو ان الكفار مقهورون فكانهم لا اختيار لهم و النار متصرفة فيهم و هم كالمتاع الذي يتصرف فيه من يعرض عليه كما قالوا عرضت الجارية على البيع و عرضت القاتل على السيف و الجاني على السوط و النار لما كانت هي المتصرفة في العود قيل عرضت العود على النار و هذا الذي قلنا غير ما قاله شيخنا و غير ما قاله الزمخشري و حاصله ان الذي في الاية قلب معنوي و لا شذوذ فيه و الذي في عرضت الناقة قلب لفظى و هو شاذ و الحق ما قلناه انتهى.

(و منه قولهم ادخلت القلنسوة في الراس و الخاتم في الاصبع و نحو ذلك) فان الاصل فيهما ادخلت الراس في القلنسوة و الاصبع في الخاتم (لان القلنسوة و الخاتم ظرف و الراس و الاصبع مظروف لكنه لما كان المناسب) و المعتاد (هو ان ياتي بالمعروض عند المعروض عليه و يتحرك بالمظروف نحو الظرف و ههنا) اي في نحو عرضت الناقة على الحوض و المثالين الاخرين و نحوهما (الامر بالعكس) و ذلك لان المعروض عليه اعنى الناقة في مثال المتن يوتى عند المعروض اعنى الحوض و

شرح المطول علي مختصر ابن الحاجب و غير ذلک و كان ابوه يصحب به و شيخاً عليه و قال فيه آروسي احمد خير من آورسي على توفي سنة ۷۳۳ بغته الوعاة ٤٨ الكنى و الالقاب ج ۲، ص ۳۰۱ و ابنه خرقاني القضاة تاج الدين عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي كان فاضلاً له تأليفات علميه منها جمع الجوامع في أصول الفقه و رفع الحاجب علي مختصر ابن الحاجب و شرح منهاج البيضاوي و طبقات الشافعيته الكبري توفي بالطاعون سنة ۷۷۱ الدر الكامله ابن حجر عسقلاني، ج ۲، ص ٤٢٥؛ الكني والالقاب ج ۲، ص ۳۰۲.

كذلك الظرف اعنى القلنسوة و الخاتم في مثالى الشرح يتحرك نحو المظروف اعني الراس و الاصبع (قلبوا الكلام) ههنا (رعاية لهذا الاعتبار) المذكور اي كون الامر فيها بالعكس و بعبارة اخرى قلبوا الكلام ههنا تنبيها على ان الامر في امثال الامثلة المذكورة على عكس ما هو المناسب و المعتاد في المعروض و المعروض عليه و المظروف و الظرف فتدبر جيداً.

(و اما قوله:[1]

فانك لا تبالى بعد حول اظبى كان امك ام حمار

لقد لحق الاسافل بالاعالى و ماج اللوم و اختلط النجاد

اي ذهب السودد من الناس و اتصفوا بصفات اللئام حتى لو بقوا على هذا الوصف سنة لا يبالى انسان منهم).

اى من الناس (اهجينا) اي ردى الاصل (كان ام غير هجين) اي شريفا و قريب من ذلك ما قيل بالفارسية.

دنيا به كسان و ناكسان راضى رشد گوساله خليفه گشت و خر قاضي شد

اسب تازى شده مجروح به زير پالان طوق زرين همه در گردن خر مى‌بينم

عده السكاكى من الضرب الاول

(فقيل انه قلب من جهة اللفظ) اي من جهة القواعد اللغوية التى تجري في الالفاظ كما تقدم ذلك في قوله ولايك موقف منك الوداعا (بناء على ان ظبى مرفوع بكان المقدر) الذي يفسره المذكور (لا بالابتداء لان الاستفهام بالفعل) في غير الهمزة

---

١. التسهيل المسمى تمهيد القواعد شرح تسهيل الفوائد، ج ٣، ص ١١٣٨.

من اداة الاستفهام واجب اذا كان في حيزها فعل و في الهمزة (اولى) كما بين ذلك في باب الاشتعال من علم النحو (فصار الاسم) اي اسم كان المقدر يعنى ظبى (نكرة و الخبر) اي خبر كان المقدر يعنى امك (معرفة) و قد تقدم انفاً ان ذلك ليس في كلام العرب فوجب القول بالقلب منك الوداعا لئلا يلزم ما ليس في كلامهم.

(و) ان قلت ان لفظة ام ههنا متصلة فيجب ان يليها احد المستويين و الاخر الهمزة حتى يحصل المعادلة بينهما فان قدر بعد الهمزة فعل لم يليهما المستويان فلم يحصل المعادلة بينهما.

قلت (يحصل المعادلة بين ما وقع بعد ام و ما وقع بعد الهمزة بالتزام حذف الفعل لوجود المفسر) يعني كان المذكور (و بانه) اي الفعل المقدر (غير مقصود فوجوده كعدمه فالمقصود) انما هو (المذكور بعد الهمزة) و (هو ظبى لا الفعل العامل فيه و هو معادل لما وقع بعد ام) اذ الواقع بعد كليهما حينئذ الاسم فحصل المعادلة الى هنا كان الكلام في قول من زعم انه قلب من جهة اللفظ.

(و) لكن (الحق) خلاف ذلك و هو (ان ظبى مبتدء) مجرد عن العوامل اللفظية لا اسم لكان المقدر (و) حينئذ جملة (كان امك خبره) اي خبر ظبى لا امك وحده و الجملة نكرة فلا يلزم منه محذور كون المبتدء نكرة و الخبر معرفة حتى يستشكل بان ذلك ليس في كلامهم فتامل.

(و) ان قلت كيف يجوز كون ظبى مبتدء و هو نكرة و قد قالوا و لا يجوز الابتداء بالنكرة ما لم تفد.

قلت (صح الابتداء بالنكرة لوقوعها بعد) الاستفهام اي (الهمزة) فهو (نحو ا رجل في الدار ام امرئة و حمار عطف على ظبى) و انما.

قلنا ذلك مع انه لا شبهة في ان الاولى و الارجح كما اشرنا انفاً دخول الهمزة على

الفعل كما بين ذلك في باب الاشتغال في علم النحو (لان دخول الهمزة على الاسم اكثر من ان يحصى و سيجيىء) في الباب السادس في بحث (الاستفهام) التصريح بانه لم يقبح ازيد قام كما قبح هل زيد قام فان المتحصل من ذلك.

(حسن قولنا ازيد قام على ان يكون زيد مبتدء) لا فاعلا لقام مقدرا (بخلاف هل زيد قام) فانه و ان لم يكن ممتنعا لاحتمال ان يكون زيد فاعل قام المقدر لكنه كما ياتي هناك قبيح باتفاق النحاة و ياتي تعليل القبح هناك مستوفي انشاء اللّه تعالى (فحينئذ لا قلب فيه من جهة اللفظ لان اسم كان) المذكور لا المقدر اذ لا مقدر حينئذ (ضمير و الضمير معرفة كما يقال رجل شريف كان اباك) فليس فيه محذور ما ليس في كلامهم من كون الاسم نكرة و الخبر معرفة هذا و لكن في كلام الرضي في باب الافعال الناقصة ما يشعر بكون الضمير في كان في البيت نكرة لانه قال ما حاصله ان الضمير في كان راجع الى منكر يعنى ظبى فيكون منكرا ثم قال ورد ذلك بان الضمير الراجع الى النكرة معرفة بدليل وقوعه مبتدء نحو ضربت رجلا و هو راكب و لو كان نكره لصح وصف ذلك الضمير ثم قال ان الضمير اذ اعاد الى نكرة مختصة بوجه فهو معرفة نحو جائني رجل فضربته لانه خصص بتقديم المسند و الا فهو نكرة نحو ا رجل ضربته ام امرئة انتهى ملخصا.

(نعم فيه قلب من جهة المعنى) لتوقف صحته اي المعنى عليه اي على القلب (لان المخبر به في الاصل) اي في المعنى (هو الام و المعنى) المقصود من الكلام (اظبيا كان امك ام حمارا) فالاصل نصب ظبيا ليكون خبرا لكان و رفع امك ليكون اسما لكان و المقتضي لذلك ليس القواعد اللغوية لصحة الكلام بحسبها من دون القول بالقلب فيه بل المقتضى له المعنى لتوقف صحته عليه.

و ذلك (لان المقصود) من الكلام (التسوية بين ان تكون امه ظبيا و ان تكون حماراً) و بعبارة اخرى المقصود من الكلام الاخبار عن الام بمساوات كونها ظبياً او حمارا لا الاخبار عن الظبي و الحمار بكونهما مساويين في كونهما اما له (فافهم) فان الفرق بين المعنيين واضح جلي و ان شئت توضيحا ازيد فعليك بمراجعة بحث تعيين المبتدء و الخبر في المغنى و الصمدية و سياتي الكلام في ذلك في بحث تنكير المسند ايضاً انشاء اللّه تعالى.

الاقوال في القلب

و اعلم ان الاقوال في القلب ثلاثة الاول ما اشار اليه بقوله (و قبله اي القلب السكاكي مطلقا) اي سواء تضمن اعتبارا لطيفا ام لا (اينما وقع) اي سواء وقع بين الفاعل و المفعول نحو قطع الثوب المسمار برفع الثوب و نصب المسمار او بين المبتدء و الخبر و قد تقدم مثاله او بين المشبه و المشبه به كما في تشبيه المعكوس نحو الاسد كزيد و لذلك قيل ان القلب ان قصد به المطابقة لمقتضى الحال كان من فن المعاني و يمكن ان يعد من فن البيان لانه يوجد في التشبيه المعكوس و هو من مبادى علم البيان و يوجد ايضاً في فن البديع كما ياتي في الخاتمة في السرقات الشعرية في غير الظاهر من الاخذ و السرقة على ما ياتي بيانه هناك انشاء اللّه تعالى هذا و قد يقال ان قوله اينما وقع تفسير لقوله مطلقا بالمعنى الذي بينا من انه مقبول سواء تضمن اعتبارا لطيفا ام لا و قد يقال معناه انه مقبول و لو اوهم خلاف المراد كما ياتي في قوله ثم انصرفت الخ.

(و قال) السكاكي (انه) اي القلب مطلقا (مما يورث) اي يعطى اي يوجب (الكلام ملاحة) اي حسنا و زينة و ذلك لان القلب في نفسه حسن و مقبول و ان تضمن اعتبارا

لطيفا فهو احسن و هذا نظير ما قيل في الخط:[١]

خط حسن جمال مرء ان كان لعالم فاحسن

(و) لانه اي القلب (يشجع عليه كمال البلاغة) فان الكامل في البلاغة يتصرف في الكلام تفننا و القلب قسم من اقسام التصرف (و) لانه اي القلب يوجب (امن الالتباس) بشهادة اللفظ بقرينة القواعد اللغوية او بشهادة المعنى بقرينة الذوق السليم و الفهم المستقيم على حسب ما بينا كل واحد منهما انفاً (و ياتي في المحاورات) نحو جعلت الخزف طينا و نحو الامثلة المتقدمة (و في الاشعار) كالاشعار المتقدمة و الاتية (و في التنزيل) قال ابن هشام في القاعدة العاشرة من الباب الثامن قال ثعلب في قوله تعالى ﴿فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُها سَبْعُونَ ذِراعاً فَاسْلُكُوهُ﴾[٢] ان المعنى اسلكوا فيه سلسلة و قيل ان منه ﴿وَ كَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْناها فَجاءَها بَأْسُنا ثُمَّ دَنا فَتَدَلَّى﴾[٣] و قد مضى تاويلهما و قال الجوهرى في فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ ان اصله قابي قوس فقلب التثنية و الافراد و هو حسن ان فسر القاب بما بين مقبض القوس و سيسته اي طرفه و له طرفان فله قابان لا اذا فسر بالقدر و اذا فسر القاب بالقدر و يؤيده انه قرء قار و قيد و قدر فلا قلب و مما يبعد هذا القول ان المراد حينئذ ان مسافة محمد صلى الله عليه وآله و جبرئيل عليه السلام مقدار قوس الا مقبصها انتهى.

و للتعبير بقاب قوسين معنى دقيق اخر مذكور في اقسام المعاهدة عند العرب و من اراد الاطلاع عليه فليتتبع.

---

١. المفتاح العلوم، ص ٢٨١.

٢. الحاقه/ ٣٢.

٣. النجم/ ٨.

(و) الى القول الثاني اشار بقوله (رده) اي القلب (غيره اي غير السكاكي مطلقا) اي سواء تضمن اعتبارا لطيفا زائدا على مجرد ملاحة القلب المحوج الى التنبيه الى الاصل او لم يتضمن و سواء اوهم خلاف المقصود ام لا و ذلك لان الكلام المقلوب بظاهره يدل على عكس المطلوب و المخاطب قد لا يتنبه فيقع في الخطاء و ذلك خلاف المقصود من وضع الكلام.

(و) اختار المصنف القول الثالث و هو ان (الحق انه ان تضمن اعتبارا لطيفا غير نفس القلب الذي جعله السكاكي من اللطائف قبل كقوله اي قول روبة[1] و مهمه اي مفازة) و هي الارض التي لا ماء فيها و لا نبت سميت مفازة تفاؤلا بان السالك فيها يفوز بمقصوده او بالنجاة من المهالك و الا فهي مهلكة و ذلك نظير ما قيل بالفارسية بر عكس نهند نام زنكى كافور (مغبرة متلونة بالغبرة)[2] لانه ماخوذ من اغبر الشيء اذا تلون بالغبرة و هي لون التراب و قد يفسر مغبرة بمملوئة من الغبرة فحينئذ الغبرة بمعنى الغبار فتامل.

(ارجائه) اي (اطرافه و نواحيه) و جوانبه و هو (جمع الرجا مقصورا) و اما الرجاء بالمد فهو انتظار شيء محبوب يحصل في المستقبل مع تهية اسباب وجوده (كان لون ارضه سمائه) و الدليل على هذا الحذف انه لا مناسبة بين لون الارض و ذات السماء حتى يشبه لون الارض بها (و هذا معنى قوله اي لونها فالمصراع الاخير) اي كان لون أرضه سمائه (من باب القلب) اذ مقتضى الظاهر ان يشبه السماء في اغبرارها بالارض

---

١ . هو أبو الحجاف رؤبة بن عبدالله الحجاج بن روبة التميمي السعدي مشهور بالخضرمي الدولتين الاموية والعباسية لعنهم الله جميعا و كان يقيم بالبصرة و مات بالبادية سنة ١٤٥ و نقل عن الخليل انه قال: دفن الشعر واللغة والفصاحة (الاصباح، ج ١، ص ٨١٩).

٢ . خلاصة المصرعان من الرجز المشهور والقائل روبة بن العجاج ارجوزة يقول فيها: و بلد عامية أعماؤه كان اون أرضه سماؤه الخ.

لان الارض اقوى من السماء في هذا المعنى (و المعنى)

حيننذ (كان لون سمانه لغبرتها لون ارضه) و قريب من هذا المعنى قوله بالفارسية:

ز سم ستوران دران پهن دشت زمين كشت شش آسمان گشت هشت

(و في القلب) في المصراع الاخير (من المبالغة ما ليس في تركه) اي في ترك القلب (لاشعاره) اي القلب (بان لون السماء قد بلغ في الغبرة الى حيث يشبه به لون الارض في الغبرة) مع ان الارض اصل في ذلك فبولغ و جعل السماء اصلا و الارض فرعا و هذا هو الاعتبار اللطيف الذي تضمنه هذا القلب.

(و الا اي و ان لم يتضمن اعتبارا لطيفا رد لان العدول عن مقتضى الظاهر من غير نكتة تقتضيه) اي تقتضى العدول (خروج عن تطبيق الكلام لمقتضى الحال) و هو عبارة اخرى عن خروج الكلام عن البلاغة و قد تقدم انه حيننذ يلحق باصوات الحيوانات التى تصدر من محالها كيف ما اتفق.

(و هو) اي القلب غير المتضمن اعتبارا لطيفا (على قسمين احدهما ان لا يتضمن ما يتوهم عكس المقصود كقوله اي قول القطامي) عمر ابن سليم الثعلبي (يصف ناقته بالسمن) بكسر السين و فتح الميم اسم مصدر من سمن يسمن من باب تعب اذا كثر لحم الحيوان و شحمه و اما السمن بفتح الحرفين فهو ما يعمل من لبن البقر و الغنم و المراد هنا هو المعنى الاول فتنبه (فلما ان جرى سمن عليها) اي على الناقة (كما طينت من من طينت السطح بالفدن اي القصر السياع اي الطين المخلوط بالتبن) و يقال له بالفارسية (كاه‌كل) قال في المزهر لا يقال سياع الا اذا كان فيه تبن و الا فهو طين و الشاهد في قوله بالفدن السياع فان فيه قلب (و) ذلك لان (المعنى كما طينت الفدن بالسياع) يعني كان الفدن في المعنى نائبا للفاعل لقوله طينت المبنى للمفعول و كان بالسياع مفعولاً بالواسطة له فقلباً و عكساً اي جعل الفدن مفعولاً بالواسطة و

السياع نائبا للفاعل و الالف في اخره للاطلاق.

و حاصل معنى البيت تشبيه الناقة في سمنها بالفدن اي بالقصر المطين بالسياع حتى صار املس لا حفرة فيه (و جواب لما قوله بعده) اي بعد هذا البيت:[۱]

امرت بها الرجال لياخذوها و نحن نظن ان لن تستطاعا

(و لقائل ان يقول انه) اي القلب (يتضمن من المبالغة في سمن الناقة) التي شبهت بالفدن المطين (ما لا يتضمنه قولنا كما طينت الفدن بالسياع) لان القلب يدل على عظم السياع و كثرته حتى صار كانه الاصل فشبه سمن الناقة بذلك فيدل القلب حينئذ على عظم السمن و كثرته حتى صار الشحم و اللحم لكثرته كالاصل للعظم و الى ذلك اشار بقوله (لايهامه ان السياع قد بلغ من العظمة و الكثرة الى ان صار بمنزلة الاصل و الفدن بالنسبة اليه) اي الى السياع (كالسياع بالنسبة الى الفدن) و سيجيء في الفن الثاني في بحث التشبيه عند قول المصنف و قد يعود الغرض من التشبيه الى المشبه به زيادة توضيح لذلك انشاء اللّه تعالى.

و اما القسم (الثاني) من قسمي القلب غير المتضمن اعتبارا لطيفا فهو (ان يتضمن) القلب (ما يوهم عكس المقصود فيكون ادخل في الرد) اي في كونه مردودا (كقوله):[۲]

لا يركنن احد الى الاحجام يوم الوغي متخوفا لحمام

---

۱. شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد شرح تسهيل الفوائد، ج ۸، ص ۳۸۹٤؛ شرح شواهد المغني، ج ۲، ص ۹۷۲.

۲. و هذا الابيات آوردها أبو تمام في باب الحماسة من ديوان الحماسة والقائل القطري بن الفجأة المازني من رؤساء الخوارج الكفرة، لعنهم الله جميعا توفي سنة الاصباح، ج ۱، ص ۵۸۷ و۸۲۲؛ انظر اصل الشعر في الحدائق الندية في شرح الفوائد الصمديه، ص ۳۱۹.

فلقـــد ارانـــي للرمـــاح دريئـــة   من عن يميني مـرة و امـامى
حتى خضبت بمـا تحـدر مـن دمـى   اكناف سرجى او عنان لجامى
(ثم انصرفت و قد اصبت و لم اصب   جذع البصيرة قارح الاقـدام)

قوله لا يركنن من الركون بمعنى الميل و الاحجام بتقديم الحاء المهملة على الجيم التاخر عن الشيء كما في المصباح و المراد به هنا التقاعد عن الحرب و التاخر عنها و الوغى قال في المصباح الجلبة و الاصوات و منه وغى الحرب و قال ابن جنـى الـوغى بالمهملة الصوت و الجلبة و بالمعجمة الحرب نفسها انتهى.[1]

و الحمام بكسر الحاء الموت و الدريئة علـى وزن الـصحيفة او الدريـة علـى وزن الرمية كما في مفردات الراغب ما يتعلم عليه الطعـن بـالرمح و تحـدر الـدم كثرتـه[2] و حاصل معنى المراد من الابيات الثلاثة كما ياتي ان الاقدام علـى الحـرب لـيس بعلـة للحمام اي الموت و لا التقاعد منها بعلة للخلاص من الموت و الى هذا المعنى اشار السعدى في قوله بالفارسية (اي طالب روزى بنشين كه بخورى و اي مطلوب اجل مرو كه جان نبرى) و قريب من هذا المعنى قوله عليه السلام:[3]

اي يومين من الموت افر   يوم ما قدر ام يوم قدر

و اما الشاهد فهو في البيت الرابع في قوله جذع البصيرة قارح الاقدام (و) ذلك لان (المعنى) المراد منهما (قارح البصيرة جذع الاقدام) بنـاء (علـى انـه) اي قولـه جـذع البصيرة قارح الاقدام (حال من الضمير) البـارز (فـي) قولـه (انـصرفت) لان الاضـافة

١. مصباح المنير ماده حيلة.
٢. المفردات ماده حمم.
٣. علوم العربية، ج ٢، ص ٢٨٦.

فيهما لفظية لا توجب تعريفا (و لم اصب) ماخوذ من اصاب السهم او السيف اصابة و هو ههنا (بمعنى لم اجرح) اي لم يصبني السهم او السيف حتى اجرح (و ذلك) اي كون المعنى المراد ما ذكرنا (لان الجذوعة حداثة السن) اي العمر (و القروح قدمه) اي السن (و تناهيه) حاصل معنى الجذوعة في الاصل بالفارسية (جوان بودن) و القروح (پیر بودن) و المراد في المقام لازم المعنيين فالمراد من الاول بالفارسية (بی‌باك و توانا بودن) و من الثاني انديشه كردن و هوشمند بودن فتدبر جيداً.

(فالمناسب) للمقام (وصف الراي و البصيرة بالقروح بعكس ما ذكر في البيت (و وصف الاقدام و الاقتحام في المعارك) و ميادين الحروب (بالجذوعة) بعكس ما ذكر ايضاً في البيت (كما يقال اقدام غر) قال في المصباح الغرة بالكسر الغفلة و قال ايضاً غر الشخص يغر من باب صرب غرارة بالفتح فهو غار و غر بالكسر اي جاهل بالامور غافل عنها و ما غرك بفلان من باب قتل اي كيف اجترات عليه و اغتررت به ظننت الا من فلم اتحفظ انتهى.[1]

و منه قوله تعالى ﴿ما غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾[2] و في الوسائل كتاب الحج باب استحباب استفادة الاخوان و الاصدقاء و الالفة بينهم و قبول العتاب عن علي بن ابي طالب عليه السلام قال سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول المؤمن غر كريم و المنافق خب لئيم و خير المؤمنين من كان مالفة للمؤمنين و لا خير فيمن لا يالف و لا يؤلف.

(و) كما يقال (راى مجرب) بفتح الراء ماخوذ من جربت الشيء تجريبا اي اختبرته مرة بعد اخرى و التجربة اسم مصدر منه (فليس في هذا القلب) اي قلب القارح و

---

١. مصباح المنير، ماده غرر.

٢. الانفطار/ ٦.

الجذع اي تقديم الجذع و تاخير القارح (اعتبار لطيف بل فيه) اي في هذا القلب ضرر معنوى اذ فيه (ايهام لعكس) المعنى (المقصود) اذ المعنى المقصود كونه في حال الانصراف من الحرب قويا في الاقدام و تام البصيرة في الحرب.

والجواب عن القلب

الى هنا كان الكلام في بيان كون هذا القلب في البيت متضمنا لما يوهم عكس المقصود (و اجيب بانه ليس من باب القلب لان قوله جذع البصيرة) و قارح الاقدام (حال من الضمير) المستتر (في لم اصب) لا من الضمير البارز في انصرفت كما توهم (لانه) اي لان الضمير في لم اصب (اقرب) من الضمير في انصرفت (و) ليس معنى لم اصب لم اجرح كما توهم بل (معناه لم الف) اي لم اوجد فهو (من اصبت الشي) بمعنى (الفيته و وجدته) لا من اصبت بمعنى جرحته بالسهم او السيف كما توهم و النفي في لم اصب راجع الى الحالين اي قوله جذع البصيرة قارح الاقدام (اى لم الف) و لم اوجد (بهذه الصفة) اي بهاتين الحالين (بل وجدت بخلافها) اي بخلاف هذه الصفة اي وجدت (جذع الاقدام قارح البصيرة (و ليس معناه) اي معنى لم اصب (لم اجرح) كما توهم (لان ما قبله) اي ما قبل البيت الرابع (من الابيات) الثلاثة التي نقلناها نحن (يدل على انه) اي الشاعر (جرح و تحدر منه الدم) بحيث خضب بما تحدر من دمه اكناف سرجه و عنان لجامه فكيف يمكن ان يكون معنى قوله لم اصب لم اجرح (و لان فحوى كلامه) اي مضمون كلامه و مفهومه (الدلالة على انه) اي الشاعر (جرح و لم يمت) و انما قال هذا الكلام (اعلاما) و تنبيها (بان الاقدام) و الاقتحام في المعارك (ليس بعلة للحمام) و الموت (و حثا) و ترغيبا (على ترك الفكر في العواقب) اي عواقب الحروب و المعارك (و) حثا على (رفض التحرز

خوفا من المعاطب) اي الامكنة الموجبة للهلاك قال في المصباح عطب عطبا من باب تعب هلك و اعطبته بالالف للتعدية و المعطب بفتحتين موضع العطب و الجمع معاطب انتهى.[١]

النظر فى الجواب

(كذا في الايضاح و فيه) اي فيما في الايضاح (بحث لان قوله) اي قول الشاعر (و قد اصبت اي جرحت يصلح) ان تكون (قرينة على ان) قوله (لم اصب بمعنى لم اجرح) و ذلك لاتحادهما في المادة فالاولى جعلهما متحدا في المعنى ايضاً (و اما جعله) اي جعل لم اصب (بمعنى لم الف) اي لم اوجد (فلا قرينة عليه) اي على جعل لم اصب بمعنى لم الف (مع ما فيه) اي في جعل لم اصب بمعنى لم الف (من تبتر النظم) اي تقطعه اي صيرورته قطعة قطعة و ذلك بسبب جعل لفظين متحدين في المادة مختلفين في المعنى فالاولى جعل لم اصب بمعنى لم اجرح كما جعل اصبت بمعنى جرحت (و دلالة الكلام) اي الابيات الثلاثة المتقدمة (على اثبات الجرح له لا ينافي ذلك) اي لا ينافي جعل لم اصب بمعنى لم اجرح (لانه) اي الشان (اذا جعل جذع البصيرة) و قارح الاقدام (حالا من) الضمير المستتر في (لم اصب) فيتوجه النفي الى الحالين و حينئذ (صار المعنى لم اجرح في هذه الحال) اي في حال كونه جذع البصيرة و قارح الاقدام (بل جرحت) بالبناء للمفعول حال كونه على عكس ذلك اي (جذع الاقدام قارح البصيرة).

---

١. المصباح المنير، ماده عطب.

رأى المدرس

هذا كله بناء على ان جذع البصيرة و قارح الاقدام حال اما من الضمير البارز في انصرفت كما قال الايضاح او من الضمير المستتر في لم اصب كما قال المجيب و لكن التحقيق (على انه) اي الشان (لما جعله) المجيب (بمعنى لم الف فالانسب) بهذا المعنى (ان يجعل جذع البصيرة) و قارح الاقدام (مفعولا ثانيا) لقوله لم اصب (لا حاله) و مفعوله الاول الضمير المستتر الذي ناب عن فاعله (لانه) اي جعل جذع البصيرة و قارح الاقدام مفعولا ثانيا (احسن تادية للمقصود) اذ المقصود من الكلام انه لم يوجد جذع البصيرة قارح الاقدام.

بل وجد على العكس لا انه وجد حالكونه على العكس هذا و لكن قال الرضى ان اصاب لم يستعمل متعديا الى مفعولين و ان كان ما يفسر به اعنى الفى متعديا الى مفعولين و هذا نظير مررت بزيد حيث لم يتعد بنفسه و ان كان ما يفسر به اعنى جاوزت متعديا بنفسه.

الى هنا كان الكلام فى الجواب الذي ذكره الخطيب في الايضاح (و)

احسن الجواب عند المرزوقى

لكن (الجواب المرضى ما اشار اليه الامام المرزوقي و هو ان جذع البصيرة) و قارح الاقدام (حال من الضمير) البارز (في انصرفت) كما فى الايضاح (و) لا قلب في البيت لان (جذوع البصيرة عبارة عن انه) اي الشاعر بعد انصرافه عن الحرب (على بصيرته التي كان عليها اولا) اي حين الاقدام و دخول المعركة و (لم يعرض لذاته ندم في الاقتحام) و دخول المعركة (و لم يتطرق اليه تقاعد عن الاقدام).

و بعبارة اخرى كان انصرافي عن الحرب حالكونى قوى البصيرة غير جاهل بفنون

الحرب و لم يؤثر في بصيرتى الجراحات التي اصابتنى و الدماء المنحدرة منها.

(و قروح الاقدام عبارة عن انه) اي الشاعر (طالت ممارسته للحروب) فلا قلب في البيت (و ذلك) اي كون معنى البيت عند المرزوقى ما ذكر (لانه) اي الامام المرزوقى (قال المعنى) اي معنى البيت.

(ثم انصرفت و قد نلت ما اردته من الاعداء) اي ظفرت بهم (و لم ينالوا) اي الاعدا (ما اراد و امنى) اي لم يظفر و ابى (و انا) ثابت حين الانصراف من المعركة (على بصيرتي الاولى لم يبدلى ندم في الاقتحام) في المعركة (و لا غلب في اختياري) و ارادتى (التطرق و الانحراف بل قد صار اقدامى في الحرب قارحا لطول ممارستي) للحروب (و تكرر مبارزتى) للابطال و شجعان الرجال في ميادين القتال. كما اني ايضاً قد نلت ما اردت من التوفيق و العناية من اللّه ذي الجلال في هذا المجال.

فلنكتف بهذا القدر من الكلام و القيل و القال لان الزائد منه خارج عن مقتضى الحال و الحمد للّه الكبير المتعال و صلّى اللّه على خير خلقه محمد و اله خير ال و قد تم بعون اللّه و حسن توفيقه هذا الجزء الثالث و خرج من السواد الى البياض في العاشر من شهر صفر الخير من شهور السنة التاسعة و الثمانين و ثلاثمائة بعد الالف من الهجرة على هاجرها الاف صلاة و تحية بجوار مولانا و مولى الكونين على ابن الحسنين سلام اللّه عليه و عليهما و انا العبد المذنب المحتاج الى عفور به الغنى محمد على بن مراد على المدرس الافغانى و الحمد للّه اولا و اخرا.